

Die Philosophie

Herakleitos des Dunklen

von Ephesos.

Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der
Zeugnisse der Alten dargestellt

von

Ferdinand Lassalle.

Zweiter Band.

Berlin.
Verlag von Franz Duncker.
(W. Besser's Verlagshandlung.)

1858.

Die Philosophie

Herakleitos des Dunklen

von Ephesos.

Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt

von

Ferdinand Lassalle.

> Bei Heraklit ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer speculativen Form anzutreffen. — — Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.
>
> Hegel.
>
> Nichtsdestoweniger verdiente Herakleitos, wenn, wie den Dichtern, also den Weltweisen einer bestimmt wäre, den Preis des Lorbeers.
>
> Boeckh.

Zweiter Band.

Berlin.

Verlag von Franz Duncker.

(W. Besser's Verlagshandlung.)

1858.

Inhalt des zweiten Bandes.

II. Physik.

III. Lehre vom Erkennen.

IV. Ethik.

Druckfehler des zweiten Bandes*).

Seite	Zeile	statt:	zu lesen:
21	7. v. u.	adv. Stob.	adv. Stoic.
27	6. „	Finganeus	Fingamus
55	2. v. u.	Alexander Aphrodisias	Alexander von Aphrodisias
59	17. v. o.	und in demselben Maaße statt	und nur in wechselndem Maaße statt
127	7. v. o.	ἅπτεσθαι oder ἀνάπτεσθαι	ἀνάπτεσθαι oder ἅπτεσθαι
139	9. „	unsere Philosophen	unsern Philosophen
141	17. v. u.	von allen Seiten uns	von allen Seiten aus
191	4. „	inter exsuperantis caloris humorisque,	... humorisque vices
237	1. v. o.	und sie schauen nur	schauen nun
245	3. v. u.	ἄνω κάτω, περιχωρέοντα	ἄνω κάτω περιχορεύοντα
247	20. v. o.	Und Simplicius grade a. a. O.	Und Simplicius, grade a. a. O.
267	2. „	oben p. 225	oben p. 255
282	12. „	an ihr, (dieser Weise αὐτοῦ etc.	an ihr, dieser Weise (αὐτοῦ etc.
284	13. u. 14. „	τοῖς τοῦ παντός, διοικήσεως	τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως
288	15. „	göttlichen Logos, nach etc.	kein Komma
331	6. „	Uebergang als solcher	als solchen
332	5. v. u.	Heraklit's in seine	Heraklit's und seine
346	20. v. o.	insofern bei, indem sie	insofern bei, als sie
369	4. u. 5. „	entwickelt,	entwickelt hat,
383	3. „	Gerätbes	Geräth

*) Dieselben wolle man **vor** dem Lesen verbessern. — Druckfehler in den Zahlenangaben der Citate sind in den Indices stillschweigend berichtigt.



II. Die Physik.

§ 18. Das Feuer.

Wir haben bisheran vorzüglich das durchgenommen, was man den ontologischen Theil der heraklitischen Philosophie nennen könnte und von uns daher unter dieser Bezeichnung zusammengefaßt worden ist; das, was die objective logische Idee bildet, die bei Heraklit allen Gebieten des Daseins, dem der Natur wie dem des subjectiven Geistes und der Ethik, zu Grunde liegt. Seine Physik ist nur die Darstellung der Realisation dieser logischen Idee in den Existenzen der Natur. Nur daß, wie schon wiederholt bemerkt und nach seinem innern Grunde aufgezeigt worden, das Ontologische, Physische und Ethische bei ihm noch nicht, wie in unsrer Darstellung, getrennt, auch die Grenzbestimmungen und Unterschiede dieser Gebiete überhaupt für ihn noch nicht vorhanden waren und auch gerade durch die Natur seines philosophischen Gedankens nicht vorhanden sein konnten, sie ihm vielmehr sämmtlich in die Eine gediegene und ununterschiedene Realität seines Einen göttlichen Lebens und dessen Processes zusammenfließen mußten.

Die Darstellung und Untersuchung der Naturphilosophie des Herakleitos wird für uns daher das doppelte Interesse haben, einmal, daß sie mit dem Bisherigen übereinstimmend von selbst diese logische Idee der processirenden Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein als die Seele seiner Physik wird ergeben müssen, und zweitens, daß sie zeigen wird, wie weit und in welcher Weise Heraklit diesen seinen Gedanken durch die Erscheinungen des Naturreiches hindurchzuführen und zum concreten physischen System zu realisiren vermochte. Die in unserer bisherigen Darstellung nachgewiesenen Resultate werden uns hierbei einerseits gegen frühere und bisheran zum großen Theil bestehende Irrthümer und Mißverständnisse dieser Physik bewahren können, andrerseits uns auch natürlich berechtigen, bei Zurückweisung derselben kürzer zu Werke zu gehen, als wenn wir die Darstellung mit der Physik Heraklits begonnen hätten.

Begiebt man sich an die heraklitische Physik, so begegnet einem zuerst

die durch die Ausdrucksweise der Stoiker und der aristotelischen Metaphysik verschuldete Behauptung, daß das Feuer dem Epheser ἀρχή gewesen sei und zwar gerade in demselben Sinne, als bestimmtes sinnliches Element, wie bei Thales das Wasser als solches, bei Anaximenes die Luft das Urprincip aller Dinge ist.

Diesen Irrthum nochmals widerlegen zu wollen, würde heißen acta agere; denn einmal widerlegt er sich schon durch die bisherige Nachweisung, was allein bei Heraklit ἀρχή genannt werden kann, von selbst, andrerseits ist die Annahme dieses elementaren Feuers als ἀρχή schon durch Schleierm. widerlegt und seitdem allgemein aufgegeben worden. Allein es ist für uns ebensowenig richtig mit Schleiermacher zu sagen, daß dies Feuer Heraklit nur Bild des Werdens und der Bewegung*) sei, wobei Werden und Bewegung nach der sinnlichen Vorstellung gefaßt wird, oder daß es ihm, wie Schleiermacher sich p. 452 am deutlichsten erklärt, eine „als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnende bewegende und belebende Kraft" sei. Hier wird es vielmehr gerade hauptsächlich wichtig, — und die ganze heraklitische Physik bleibt sonst gerade in ihrem innersten Wesen nothwendig unverständlich — dies Werden und die Bewegung in der begrifflichen Bedeutung aufzufassen, die es bei Heraklit hat, als die processirende Identität der entgegengesetzten und beständig in einander umschlagenden Momente von Sein und Nichtsein.

Jener grobe Irrthum, daß dem Heraklit das elementarische Feuer

*) Sehr schön und treffend drückt sich jetzt Zeller p. 458 über diese Bedeutung des heraklitischen Feuers aus „— das Gesetz der Veränderung, das er überall wahrnimmt, stellt sich ihm durch eine unmittelbare Wirkung der Einbildungskraft unter jener symbolischen Anschauung dar, deren allgemeinere Bedeutung er aus diesem Grund für sein eigenes Bewußtsein von der sinnlichen Form, in die sie gefaßt ist, noch nicht zu trennen weiß". (Wohl zu trennen, wie wir gesehen haben, weshalb die vielen wechselnden Namen; selbst als das alles durchwaltende „Gesetz" oder „Gesetzwort", weiß er sie in dem Logos, dieser höchsten Form die er fand, auszusprechen, doch auch dieses ist noch seiende Form; nur als das, was es ihm wahrhaft und in letzter Instanz ist, als reine Negativität weiß er dieses Gesetz noch nicht herauszuringen.) Aber alles was in diesen Worten bereits an sich enthalten ist, geht wieder verloren, indem auch Zeller dieses Gesetz der angeblichen Veränderung nicht als Negativität, als objectiv-dialectisches Umschlagen des absoluten und dennoch an sich identischen Gegensatzes faßt. Und so muß Zeller sogar wieder dazu gelangen, dies heraklitische Feuer als den „Wärmestoff oder trockene Dünste" (p. 460) und ebenso die Vernunft als den „Wärmestoff" aufzufassen, der aus der uns umgebenden Welt theils durch den Athem, theils durch die Sinneswerkzeuge in uns eintrete (p. 481) rc.

als solches ἀρχή war, in dem Sinne wie bei Thales das Wasser, (— ein Irrthum, dessen innere Entstehungsmöglichkeit sich uns im Verlauf noch näher ergeben wird) findet sich eigentlich nur bei ganz unbehutsamen Berichterstattern. Denn häufig liegt, wie sich zeigen wird, nur der Schein dieses Irrthums vor. Die älteren Stoiker theilten diesen Irrthum nicht. Sie faßten vielmehr das heraklitische Feuer — freilich hiermit nur in ein anderes, obgleich schon weit weniger arges Mißverständniß verfallend — als eine gewisse allen Dingen zu Grunde liegende ihnen einwohnende und sie bewegende animalische Lebenskraft auf. So heißt es z. B. bei Cicero (de natura Deor. III, 14 p. 510, ed. Cr.) Sed omnia vestri, Balbe, solent ad igneam vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes, quem ipsum non omnes interpretantur uno modo — vos autem ita dicitis, omnem vim esse ignem ... id vivere, id vigere quod caleat, wo es interessant und für späteres beachtenswerth ist, zu sehen, daß also schon unter den älteren Stoikern selbst Streit über die Bedeutung des heraklitischen Feuers war. Cicero hält sich von diesen verschiedenen Auffassungen der Stoiker an die geläufigste und verbreitetste, — aber wahrscheinlich nicht an die esoterischste. Ganz wie bei Cicero, nur noch bestimmter heißt es bei dem dritten vaticanischen Mythographen (Classicorum auctorr. e Vatic. cod. collect. ab Angelo Mai T. III. p. 170): „— — quod videlicet hoc elementum (ignis) caleat et quod igne vitali, ut Heraclitus vult, cuncta sint animata. Ganz wie die Stoiker fassen meistens auch die Commentatoren des Aristoteles dies Feuer auf, z. B. Simplicius, wenn er sagt (Comm. in de Coelo f. 151. b.), Herakleitos habe das Feuer als ἀρχή gesetzt „auf die thätige Wirksamkeit des Feuers hinschauend“ (εἰς τὸ δραστήριον τοῦ πυρὸς ἀποβλέψαντες), oder „auf die belebende und hervorbringende Kraft des Feuers (in Phys. f. 8 a. Ἡράκλειτος δὲ εἰς τὸ ζωόγονον καὶ δημιουργικὸν τοῦ πυρός). Anders — obgleich die Worte möglicherweise einen noch richtigeren Sinn zuließen — meint es auch Alexander Aphrod. nicht, wenn er, durch die Ausdrucksweise des Aristoteles (Phys. I, 6.) geleitet — [welcher mit Recht den Ephesier mit unter denen versteht, welche annehmen, daß „Eine gewisse Natur“ dem All zu Grunde liege (μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν), weshalb er dies Allem zu Grunde liegende (τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἀρχή, a. a. O.) mit dem identificirt, was bei ihm ἀρχή ist] — von Heraklit sagt, daß er das Feuer dem Einen und Seienden zu Grunde gelegt habe. (ἄλλοι δὲ τῶν φυσικῶν πῦρ ὑπέβαλον τῷ ἑνὶ καὶ τῷ ὄντι, Alex. Aphrod. Comm. in Metaphys. Scholia ed. Berol. p. 630.)

Anders als jene Stoiker faßt es endlich auch Schleiermacher — und die Neueren überhaupt — nicht, wie seine Auseinandersetzung p. 443 — 452 zeigt und er deutlich in den bereits bezogenen Worten ausspricht, daß dem Herakleitos das Feuer „nur insofern es gebunden als Wärme oder Empfänglichkeit für Wärme allen Dingen einwohnt als ihre bewegende belebende Kraft und sie alle durchdringt, das Schema von dem Leben und Sein der Welt, die Grundform aller Dinge war". Wir haben dagegen bereits wiederholt ausgesprochen, daß auch diese rein physische Auffassung des Feuers als Lebensfeuer, wie man sie mit dem Mythographen kurz bezeichnen kann, die wirkliche Bedeutung des heraklitischen Feuers durchaus nicht erreicht; uns hat sich bereits auch positiv von den verschiedensten Seiten aus ergeben, in welchem Sinne das Feuer das absolute Princip Heraklits gewesen ist und ἀρχή bei ihm genannt werden kann. — Das Feuer ist diejenige seiende Naturform, welche gerade darin besteht, durchaus nicht Sein, sondern reiner Proceß zu sein. Es ist reine, beständig in einander umschlagende Einheit von Sein und Nichtsein, und so zwar, daß jede dieser beiden entgegengesetzten Bestimmungen mit der andern identisch ist und nur in ihr ihr Dasein hat; denn das Feuer ist diejenige Daseinsform, welche zunächst darin besteht, nur in der Aufhebung des Seienden, der Materie, ihr Sein zu haben. Es ist perennirendes Nichtsein der Materie, die eben deshalb als sein Gegensatz gesetzt ist, weil es nur durch das Nichtsein derselben existirt. Es hat so sein Sein nur in dem Gegentheil seiner selbst und dessen Aufhebung. Das Feuer ist aber eben deshalb nicht blos reines Verzehren; es ist ferner vielmehr ebenso reines Sichselbstverzehren, es ist nicht nur Negation, sondern objective seiende Negativität. Mit dem Verzehren seines Gegenstandes, mit der Aufhebung seines Gegentheiles, ist es selbst aufgehoben und zu Grunde gegangen; es hat sein Sein nur in seinem eigenen Nichtsein und sein Sein besteht gerade darin, sich selbst unausgesetzt zum Nichtsein zu machen. Das Feuer ist so im Reiche des Natürlichen die reine und ununterbrochene sich von sich selbst abstoßende Dialectik und Bewegung dieser Momente des Seins und Nichtseins, eine Bewegung, in welcher rastlos jedes dieser beiden Momente in sein absolutes Gegentheil übergeht und in diesem wieder mit sich identisch und zu sich zurückgeworfen ist. Es ist deshalb Werden, Bewegung und Proceß im philosophischen Sinne, weil es die Existenz ist, welche nur im perennirenden Nichtsein ihrer selbst ihr Sein hat, welche reines Abstoßen ihrer von sich selbst in ihr Gegentheil ist und in diesem beständigen

und ungetrennten logischen Umschlagen ihrer Momente in einander ihr Bestehen hat.

Das Feuer ist daher dem Ephesier nur wie Fluß, Krieg, Zeit, Harmonie, Nothwendigkeit zc. die objective Darstellung dieser processirenden Einheit des Sein und Nicht; es ist nichts anderes, als das weltbildende Alles durchwaltende Gesetz selbst, dessen reinste **Darstellung und Realität** es ist, — und wiederholt ist bereits die Nothwendigkeit nachgewiesen, vermöge welcher Heraklit diesen seinen speculativen logischen Begriff nicht als solchen, sondern nur in objectiven Instanzen und Wesenheiten (physikalischen wie geistigen) herausringen konnte, die ihn **bedeuten** und an welchen das Ungenügende und ihrem Begriffe nicht Entsprechende der ihnen anklebenden sinnlichen oder unsinnlichen einzelnen **Bestimmtheit** Ursache der unendlichen Abwechslung dieser innerlich identischen Namen wird, deren aber keiner für sich dazu gelangen kann, diese Bestimmtheit an sich selbst zu durchbrechen, eben weil Heraklit die Negativität noch als objectiv seiende faßt.

Diese Natur des heraklitischen Feuers, welche bereits eine erste Erklärung davon enthält, wie die Berichterstatter dazu kommen konnten, das Feuer als solches bei ihm als *ἀρχή* zu setzen, hat sich uns bereits als nothwendiges Resultat unserer gesammten bisherigen Darstellung ergeben. Sie muß sich aber ebenso auch selbständig und von neuem aus der Betrachtung seiner Physik und der Uebereinstimmung derselben mit dem Bisherigen bewähren.

Will man dunkle und dennoch wohl ganz unverkennbare Spuren dieser Auffassung der **gegensätzlichen** Natur des Feuers noch bei späten, sich mit stoischer Philosophie befassenden Schriftstellern hervortreten sehen, so betrachte man nur eine Stelle des bekanntlich den Stoikern zugethanen Dionysius von Halicarnaß, welcher diese Anschauung des Feuers — und wahrscheinlich deutlicher für uns, als für den Schriftsteller selbst — zu Grunde liegt. Wir meinen eine Stelle aus den von Angelo Mai herausgegebenen vatikanischen Excerpten seiner verlorenen Bücher (Scriptorr. Veterr. Collect. T. II. p. 497. c. XXXVI.), in welcher jener Geschichtschreiber von einem **Blitz***) erzählend, der im Krieg der Römer gegen

*) *κεραυνός.* Beiläufig zeigt jetzt ein neues Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283., daß Heraklit gerade auch den **Blitz** — offenbar wohl wegen seiner so augenblicks verlöschenden i. e. in das Gegentheil umschlagenden Natur — als sein unsinnliches Feuer und sein alles durchwaltendes Princip ausgesprochen hat: „„*Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*““ *τούτεστι κατευθύνει· κεραυνὸν*

die Samniter in das römische Lager einschlug, die Blitze wegen ihrer Feuersnatur qualificirt als „**Umwandlungen** des zu Grunde Liegenden, **in das Gegentheil wendend** die menschlichen Geschicke“ (*μεταβολαὶ τῶν ὑποκειμένων, εἰς τἀναντία τρέποντες τὰς ἀνθρωπίνας τύχας*). Denn jenes Blitzfeuer selbst sei zuerst gezwungen, seine eigene Natur umzuwandeln, wenn es nach Unten getragen wird, da ihm vermöge seiner Natur nicht erlaubt sei, auf der Erde zu lasten, sondern von der Erde nach Oben sich kehrend zu wandeln. Dies beweist auch, fügt er hinzu, **unser** Feuer, welches, ob es nun ein Geschenk des Prometheus oder des Hephästos ist, sobald es die Bande löst, in denen es hier zu verbleiben gezwungen wird, durch die Luft in die Höhe getragen wird zu jenem ihm verwandten. Wenn also, wiederholt er nochmals, jenes göttliche Feuer, durch eine starke Nothwendigkeit dazu gezwungen, auf die Erde herabsteigt, so bedeutet dies „**Umwandlungen und Wendungen ins Gegentheil**, *μαντεύεται μεταβολὰς καὶ τροπὰς ἐπὶ τοῦ ἔμπαλιν*“.

Mag man nun in den hervorgehobenen Worten dieser Stelle (die dann zugleich auch näheres Licht darauf werfen würden, wie die Stoiker sogar ihren bekannten systematischen Aberglauben mit den heraklitischen Traditionen in Verbindung gebracht) mit uns die Spuren einer jenem Autor selbst offenbar schon ganz unverständlich gewordenen aber bei den Stoikern vielleicht nie **gänzlich** verloren gegangenen Ueberlieferung von der wahren heraklitischen Anschauung des Feuers erblicken wollen, oder nicht, — jedenfalls ist es bei weitem interessanter, die **alten** Spuren jener oben geschilderten und von uns für das System Heraklits in Anspruch genommenen Anschauung von der **logisch-gegensätzlichen** Natur des Feuers zu betrachten. Solcher Spuren liegen aber **uralte** und wenn man dem Herodot glauben will, — und welcher Grund läge wohl vor, hierin diesem naiven und treuherzigen Berichterstatter nicht zu glauben? — speciell **ägyptische** vor. „Die Aegypter glauben, sagt Herodot[1]), als er die Gräuel des Cambyses schildert (III, 16.), daß das Feuer ein leben-

---

τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον. Λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον. „„**Alles durchwaltet der Blitzstrahl**““ — so sein **ewiges** Feuer nennend; er sagt aber, daß dieses das **vernünftige** Feuer sei und die Ursache der Verwaltung (Durchwaltung) des Alls“.

1) *Αἰγυπτίοισι δὲ νενόμισται, πῦρ θηρίον εἶναι ἔμψυχον, πάντα δὲ αὐτὸ κατεσθίειν τάπερ ἂν λάβῃ, πλησθὲν δὲ αὐτὸ τῆς βορῆς συναποθνήσκειν τῷ κατεσθιομένῳ.*



diges Thier sei, daß es selbst Alles verzehre, was es ergreift, aber gesättigt von der Nahrung es selbst sofort hinsterbe zugleich mit dem von ihm Verzehrten".

Unläugbar tritt hier hervor, wie jene gegensätzliche, nur in der Aufhebung ihres Gegentheils bestehende und doch in dieser Aufhebung zugleich sich selbst aufhebende Natur des Feuers es war, welche frühe die Anschauung der Völker des Alterthums schlug und zu naiven, hell-dunklen sinnlichen Bildern hinriß. Unverkennbar liegt dieser ägyptischen Auffassung als dunkle sinnliche Vorstellung derselbe Punkt zu Grunde, welchen wir als den entwickelten und bewußten Gedanken der absoluten Gegensätzlichkeit und Entgegensetzung in sich selbst dem heraklitischen Feuer vindicirten, und merkwürdig klingt das herodotische *συναποθνήσκειν* an die heraklitische Elementarlehre an, in welcher wir ja auch die Umwandlung des Feuers und der andern Elemente ineinander stets als ein Sterben und einen Tod derselben (*θάνατος*) bezeichnet finden werden.

Ja diese Parallele ist so schlagend, daß Plutarch, wo er uns den heraklitischen Elementarproceß zum Theil mit Bruchstücken des Ephesiers selbst schildert, und ohne an jene ägyptische Anschauung zu denken, dabei von selbst auf dasselbe Bild verfällt: „Wenn aber der Untergang nur eine gewisse Umwandlung der untergehenden Dinge in das einem jeden entgegengesetzte ist, so laßt uns zusehen, ob mit Recht gesagt wird Jenes „„des Feuers Tod der Luft Geburt"", denn es stirbt das Feuer wie ein Thier, entweder mit Gewalt ausgelöscht oder sich durch sich selbst verzehrend"[1]).

Im Grunde ist es auch nur derselbe Gedanke der Negativität der logischen Gegensätzlichkeit, welchen Theophrastos als die charakteristische und specifische Differenz des Feuers hervorhebt. „Die Natur des Feuers — beginnt sein Buch de igne (Theophrasti Opp. ed. Schneider. et Link. T. I. p. 705[2]) — hat von allen Elementen die eigenthümlichsten Eigenschaften. Denn Luft, Wasser und Erde vollbringen nur die physikalischen Umwandlungen ineinander; keins aber von ihnen erzeugt

1) De primo frigid. p. 949. p. 843. Wytt.: — — *σκοπῶμεν εἰ καλῶς εἴρηται τὸ „„Πυρὸς θανατὸς ἀέρος γένεσις"" θνήσκει γὰρ τὸ πῦρ, ὥσπερ ζῶον, ἢ βίᾳ σβεννύμενον, ἢ δι' αὑτοῦ μαραινόμενον.*

2) *Ἡ τοῦ πυρὸς φύσις ἰδιαιτάτας ἔχει δυνάμεις τῶν ἁπλῶν. Ἀὴρ μὲν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ τὰς εἰς ἄλληλα μόνον ποιεῖται μεταβολὰς φυσικάς, αὐτὸ δὲ αὑτοῦ γεννητικὸν οὐδὲν, τὸ δὲ πῦρ γεννᾷν καὶ φθείρειν πέφυκεν αὐτό· γεννᾷν μὲν, τὸ ἔλαττον τὸ πλέον, φθείρειν δὲ, τὸ πλέον τὸ ἔλαττον.*



sich selbst. Dem Feuer aber ist die eigenthümliche Natur geworden, sich selbst zu erzeugen und sich selbst auch aufzuheben; sich zu erzeugen, indem aus dem kleineren ein größeres, sich aufzuheben aber, indem von selbst aus dem größeren ein kleineres wird". Denn was ist hier dem Gedanken nach Anderes ausgesprochen, als eben jene ihr Gegentheil in sich selbst und wieder ihr Sein beständig durch sich selbst in ihr eigenes Nichtsein umwandelnde, sich selbst aufhebende Natur des Feuers?

Auch führt dies Theophrastos keineswegs blos als seine eigene Idee an; er giebt dies vielmehr im Verlauf ausdrücklich — und wohl offenbar Heraklit im Auge habend — als der Meinung der Alten (τῶν παλαιῶν) entsprechend an, die deshalb auch, wie er hinzufügt, gesagt hätten, das Feuer suche Nahrung (ζητεῖν τὴν τροφήν).

Wenn also derselbe Simplicius, der uns so oft sagt, Herakleitos habe das Feuer als ἀρχή gesetzt (z. B. in Phys. f. 24. b. f. 111. b. f. 60. b. etc.), uns plötzlich an einer andern Stelle versichert, er habe die „Gegensätze als ἀρχή gesetzt" (ὅσοι τἀναντία ἀρχὰς ἔθεντο. Comm. in Categ. p. 105. b.), so ist hiernach zwischen beiden Aussprüchen gar kein Streit und Widerspruch. Denn das Feuer ist eben dem Heraklit diejenige Existenz, welche den processirenden Gegensatz von Sein und Nichtsein darstellt und nichts Anderes als eben nur diesen processirenden Gegensatz bedeutet. Und wenn nun derselbe Simplicius ausdrücklich wieder an so vielen Stellen den Heraklit unter diejenigen rechnet, welche eine einige Natur als die Grundlage von Allem, auch der Gegensätze, aufgestellt und wenn er ihn ausdrücklich dabei denen entgegensetzt, welche aus den entgegengesetzten Principien die Weltbildung abgeleitet (z. B. in Phys. f. 44. οἱ μίαν φύσιν ὑποτίθεντες τοῖς ἐναντίοις κτλ., in de Coelo f. 145 und 148, wo er zu den ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες, im Gegensatz zu jenen gezählt wird ꝛc.), so ist bei dieser Auffassung des Feuers — aber auch nur bei dieser — zwischen allen drei Versicherungen nicht der geringste Widerspruch. Denn freilich hat Heraklit nicht zwei entgegengesetzte Principien, wie z. B. Empedokles Liebe und Streit, als weltbildendes Princip und ἀρχή hingestellt, sondern nur das eine im Feuer dargestellte Princip der aus sich selbst in ihr Gegentheil beständig umschlagenden Bewegung, — während jener Widerspruch allerdings gleichfalls nicht zu beseitigen bleibt, wenn man mit Schleiermacher (vgl. diesen p. 408 u. a. and. O.), statt von diesem Princip der logischen Bewegung in sein eigenes Gegentheil, von dem Streit zweier entgegengesetzten, rein physischer und örtlicher Bewegungen ausgeht.

Wem inzwischen die logisch-gegensätzliche Natur des heraklitischen Feuers, und wie es ihm nur Bild und reinste erscheinende Darstellung seines Gedankens des processirenden Gegensatzes war, nicht aus der bisherigen Entwickelung der heraklitischen Philosophie klar geworden ist, dem wird ein solcher Beweis selbstredend noch viel weniger aus einzelnen Stellen geführt werden können.

Wohl aber wird auch einem Solchen dieser Beweis erbracht werden können durch den Nachweis der Stellung, welche das Feuer im gesammten System des Ephesiers einnimmt.

Es frägt sich daher zunächst, ob nicht gegenüber jenen bekannten spätstoischen Berichten eines Pseudo-Plutarch, eines Diogenes L. u. A., welche das Feuer in der unvorsichtigen und grob mißverstehenden Weise, wie das Wasser bei Thales, als heraklitische ἀρχή setzen, und andererseits gegenüber jener schon einsichtsvolleren und heller sehenden, aber doch in letzter Instanz das Richtige ebensowenig treffenden, schon bei den älteren Stoikern allgemein verbreiteten und noch heute herrschenden Ansicht, daß das Feuer dem Heraklit ein Bild jenes physischen Lebensfeuers, diese Lebenswärme selbst aber nun nicht mehr weder ein Bild, noch ein Abgeleitetes, sondern das wahre und höchste dem Sein der Welt zu Grunde liegende und die Grundform aller Dinge bildende Princip gewesen sei, — es frägt sich, sagen wir, ob nicht gegenüber diesen Ansichten irgendwo bei einem alten und anerkannt zuverläßigen Gewährsmann ein Bericht existirt, welcher die wahre Natur des heraklitischen Feuers und seiner Stellung im Systeme des Ephesiers besser hervortreten läßt und sich eignet, bei der Entwickelung seiner Naturphilosophie zum Ausgangspunkte genommen zu werden.

Handelt es sich aber darum, den anerkannt besten Zeugen zu finden, so werden sich Aller Blicke von selbst auf Platon richten.

Untersucht man nun, was Platon etwa hierüber gesagt hat, so ist schon das bei näherer Betrachtung höchst wichtig, daß, während es den späteren Zeugen — und zwar gerade umsomehr, je später und schlechter sie sind — so vorzugsweise geläufig ist, daß das Feuer das Princip des Herakleitos gewesen sei, von Platon gerade, so oft er auch auf Heraklit zu sprechen kommt, bald das Eine sich von sich Unterscheidende, welches im Unterscheiden seiner von sich selbst sich stets mit sich selber eint, bald auch der absolute Fluß und die Bewegung nach Unten und Oben, bald der Satz, daß niemals etwas sei, sondern Alles immer nur werde, bald auch die Harmonie ꝛc., niemals aber das Feuer als Princip Heraklits angegeben wird. — Schon dies negative Resultat ist

höchst wichtig, da es zeigt, wie Platon die logische Gedankennatur des heraklitischen Absoluten sehr wohl aufgefaßt und trefflich gesehen hat, wie hierin gerade und nicht in der Hülle der physischen Einkleidung das Wesen der heraklitischen Philosophie bestehe.

Allein wenn wir soeben sagten, daß Platon niemals das Feuer als das absolute Princip des Ephesiers ausgesprochen habe, so müssen wir hiervon eine Stelle ausnehmen, in welcher Platon dies allerdings in gewisser Weise berichtet.

Diese Stelle aber läßt gerade nicht nur die wahre Natur und Stellung des heraklitischen Feuers, sondern das innerste Wesen der heraklitischen Philosophie überhaupt nach Inhalt wie Form in classischen Meisterzügen hervortreten; sie stellt in einem plastischen Bilde die Grundzüge dessen dar, was wir uns über die Philosophie des Ephesiers und seine Darstellungsweise so vielfach auseinanderzusetzen und von verschiedenen Seiten her nachzuweisen bemüht haben.

Diese Stelle ist es, mit welcher daher bei Betrachtung des heraklitischen Feuers der Anfang zu machen ist, und sie muß umsomehr hier in ihrem ganzen Zusammenhange hergesetzt werden, als man merkwürdigerweise noch stets an ihr vorübergegangen ist, ohne irgend in ihren wahren und tieferen Sinn einzudringen. „Das Gerechte selbst (*αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον*) — sagt Sokrates im Kratylos p. 412. D. — ist schwierig (zu erklären). Denn bis zu einem gewissen Punkt zwar scheinen die Meisten darüber einig, weiterhin aber streitiger Meinung zu sein. Diejenigen nämlich, welche glauben, daß das All in Bewegung sei, nehmen von dem Meisten darin an, daß es nichts Anderes sei, als dies: sich zu bewegen. Durch alles dieses aber gebe es ein gewisses Hindurchgehendes (*διὰ δὲ τούτου παντὸς εἶναί τι διεξίον*), durch welches alles Werdende werde (*δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι*); dies sei aber das Schnellste und Feinste (*εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον*); denn nicht würde es sonst durch alles selbst schon in Bewegung Befindliche hindurchgehen können (*διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντός*), wenn es nicht das Allerfeinste wäre, so daß nichts es von sich abwehren kann, und auch das Allerschnellste, so daß es selbst sich aller andern Dinge wie im Verhältniß zu ihm selbst stillstehender bedient (*ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις*). Da es aber nun alles Andere durch es hindurchgehend (*διαϊόν*) durchwaltet (*ἐπιτροπεύει*), so wurde sein Name mit Recht das Gerechte (*δίκαιον*) genannt[1]) (indem er, der Name, des Wohlklangs wegen ein *x*

1) Gerechte und Gehrechte, oder, wie Schleiermacher in seiner Uebersetzung des Kratylos die Etymologie wiedergiebt, das „rechte Gehende".

hinzunimmt). So weit nun, wie ich auch eben sagte, stimmen die Meisten überein, daß dies das Gerechte sei. Ich aber, o Hermogenes, der ich besonders begierig danach bin, habe alles dieses als ein Geheimniß erforscht, daß dies das Gerechte und das Ursächliche ist — denn das, durch das (δι' ὅ) etwas wird, ist eben die Durchsache oder Ursache, und es sagte mir auch einer ganz heimlich, deswegen hieße es eben mit Recht so [1]). Wenn ich nun aber, nachdem ich dieses gehört, sie nichtsdestoweniger ganz ruhig weiterfrage: was ist denn aber nun, o Bester, das Gerechte, wenn sich dieses so verhält? so scheine ich ihnen schon weiter zu fragen, als sich ziemt und über die Schranken hinauszuspringen. Denn hinlänglich, sagen sie, hätte ich erfahren und gehört, und sie beginnen, indem sie mir nun den Mund stopfen und mich befriedigen wollen, jeder etwas Anderes zu sagen und stimmen nicht mehr überein; denn der Eine sagt, das Gerechte sei die Sonne; denn diese allein durchwalte (ἐπιτροπεύει), durch es hindurchgehend und es durchbrennend (διαϊόντα καὶ κάοντα), das Seiende. Wenn ich dies nun freudig einem Andern erzähle [2]), als hätte ich daran etwas gar Herrliches gehört, so lacht mich dieser aus, nachdem er es angehört und frägt mich, ob ich denn meine, daß nichts Gerechtes mehr unter den Menschen sei, wenn die Sonne untergegangen [3]). Und

---

1) *δι' ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶ τὸ αἴτιον· καὶ ἰδίᾳ καλεῖν ἔφη τις τοῦτο ὀρθῶς ἔχειν διὰ ταῦτα.* Wir sind bei diesen Worten der Schleiermacher'schen Uebersetzung des Plato, von der wir sonst der größeren Wörtlichkeit willen meist abgewichen sind, gefolgt, obwohl wir es dahin gestellt sein lassen wollen, ob sie die Stelle ganz richtig faßt. Denn für unsern gegenwärtigen Zweck ist es gleichgültig, ob man mit Buttmann statt *ἰδίᾳ* vielmehr *διακὸν* oder was uns richtiger scheint, mit Hermann (ad Lucian. de hist. conscr. p. 21) lesen will *καὶ τὸν Δία καλεῖν ἔφη τις κτλ.* „und es sagte mir auch einer, recht sei es dies Zeus dieserhalb zu nennen" oder ob man endlich mit Stallbaum bei *ἰδίᾳ* bleiben will.

2) Mit dieser Stelle über die Sonne vgl. man die später zu analysirende Stelle des s. g. Heraclid. Alleg. Hom. p. 446. G. 91. Sch., nach welcher Helios und Zeus als die angemessenen Namen für das ätherische Feuer erscheinen; ferner was aus dem Stoiker Cleanthes bei Cicero, de nat. deor. II, 15. über die Sonne gesagt wird: nam solis candor illustrior est, quam ullius ignis etc. — contra ille (das Sonnenfeuer) corporeus, vitalis, omnia conservat, alit, auget, sustinet, sensuque afficit etc. Später beizubringende Beweise werden zeigen, welche wichtige Rolle die Sonne in dem System des Ephesiers spielt. Einstweilen vgl. auch die Stelle des Plutarch oben Th. I. p. 248, 5.

3) In der That hat Heraklit selbst sein Absolutes gerade so als „das nicht Untergehende" (Feuer, Licht) „τὸ μὴ δῦνον" von dem untergehenden Feuer oder Sonne abgeschieden, siehe das Fragment bei Clem. Alex. Paedag. II. c. 10. p. 229. Pott.; siehe weiter unten.

wenn ich nun wieder begierig weiter forsche, was dieser wohl sagt, so sagt er, das Feuer selbst sei es (sc. das Gerechte). Das ist aber gar nicht leicht zu verstehen! Ein Anderer aber wieder sagt, nicht das Feuer selbst sei es, sondern das Warme selbst im Feuer (ἀλλ' αὐτὸ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν). Ein Anderer aber heißt mich alle diese auslachen, es sei das Gerechte ganz dasselbe, was Anaxagoras sagt, der Gedanke sei es: denn dieser, sagt er, sei es, der selbstherrschend und mit nichts Anderem gemischt die Dinge ordne durch Alles hindurchgehend.

So bin ich denn, o Lieber, in weit größerer Verwirrung als ich war, bevor ich über das Gerechte zu erfahren suchte, was es wohl sei. Das aber, weshalb wir jetzt nachforschten, sein Name, der scheint ihm dieserhalb gesetzt zu sein".

Und kaum hat Sokrates diese lange Schilderung, welche offenbar von der etymologischen Untersuchung ausgehend in eine reale Darstellung abschweift und daher auch in den letzten Worten selbst diese letztere als für den etymologischen Zweck eigentlich nicht nothwendig bezeichnet, beendet, als ihm Hermogenes, wie um über den historischen und bedeutsamen realen Charakter dieses Gemäldes keinen Zweifel zu lassen, zuruft: „Dies hast Du offenbar von Jemand gehört, Sokrates, und nicht jetzt aus Dir selbst improvisirt".

Diese Stelle ist noch niemals objectiv aufgefaßt worden. Und doch braucht sie dies nur zu werden, um sofort alle die Aufschlüsse über die Natur des heraklitischen Feuers, sowie der heraklitischen Philosophie und ihrer Form überhaupt zu gewähren, die wir zum Theil schon in den ersten Capiteln dieser Untersuchung entwickelt und seitdem nachgewiesen zu haben glauben. Alle diese mühsam von uns constatirten Momente läßt Platon als die sinnlichen Züge eines Bildes hervortreten.

Eben darum gerade ist Platon ebensosehr plastischer Künstler als Philosoph, weil er die begriffliche Entwickelung und reine Gedankendialectik, wie sie sonst in der Philosophie eben nur in der Form gedankenmäßiger Auseinandersetzung auftritt, in reale Gestalten und Vorgänge zu verdichten, in die Form des Seins und Geschehens und die mit dieser Form gegebenen sinnlichen Züge zu fassen weiß.

Als ein solches plastisches Bild ist diese Stelle aufzufassen. Platon schildert uns in derselben zunächst die Uneinigkeit der Schüler des Ephesiers unter sich selbst darüber, was doch eigentlich das Grundprincip ihres Meisters, das sich durch Alles hindurchziehende Gerechte sei, und die Vielheit der für dasselbe unter ihnen cursirenden Bezeichnungen und

Namen. Dies ist das eine Hauptmoment der Stelle. Das andere gleichfalls festzuhaltende Moment ist, daß über den Grundbegriff des Gerechten selbst, darüber, daß es das durch Alles Hindurchgehende, daß es Das sei, wodurch alles Werdende wird, darüber, daß es selbst das Unsinnlichste sein müsse, um alles Sinnliche durchdringen zu können, darüber endlich, daß alles Andere, das obwohl gleichfalls in Bewegung befindliche Sinnliche, ja selbst die schnellste sinnliche Bewegung, sich zu dieser absoluten Bewegung wie stillstehendes verhalte und von ihr als solches behandelt werde, — alle Herakliteer als einig dargestellt werden.

Das dritte und hauptsächliche Moment ist endlich der in dieser Stelle in der Uneinigkeit der Herakliteer über die Benennung dieses Gerechten enthaltene objective Fortgang. Der objective Fortgang, der wahrhafte sich ohne Unterbrechung in ihr von Anfang bis Ende durchziehende und steigernde Gedanke ist der: daß das heraklitische Princip, das sich durch Alles Hindurchziehende und somit Allgemeine, nichts Sinnliches sein könne; der Fortgang ist der der immer steigenden Verinnerlichung desselben; er ist der, daß jeder Ausdruck und Name dieses Princips, weil mit Sinnlichkeit behaftet und deshalb nicht erschöpfend, fortgeworfen und immer unsinnlichere dem Gedankeninhalte des Princips adäquatere Darstellungen herausgerungen werden. So heißt es zuerst, jenes allgemeine Princip sei die Sonne, diese reinste Darstellung des immerwährenden, täglich neuen sich Entzündens und Verlöschens als Object (s. unten § 23.), dieses allgemeine Lichtprincip, das Alles durchwaltet. Der Zweite aber lacht diesen Ersten aus und frägt, ob er denn also glaube, daß nichts Gerechtes mehr unter den Menschen vorhanden sei, wenn die Sonne untergegangen. — Man bemerke, welcher Gedanke dieser Replik zu Grunde liegt. — Offenbar kein anderer als der, die Sonne sei immerhin nur eine einzelne bestimmte, sinnliche Existenz, die eben als solche auch zeitliches und örtliches Nichtsein habe. Das wahre heraklitische Absolute aber, das Alles durchdringende, nie untergehende (wie Heraklit selbst sich ausdrückt) Gerechte, könne nicht eine solche bestimmte mit Untergang behaftete Existenz sein. Der Zweite giebt daher anstatt der Sonne das „Feuer selbst“ (αὐτὸ τὸ πῦρ) als dies Princip an. In der That, gegen die Sonne, welche immer nur ein einzelnes sinnliches Object ist, ist schon die allgemeine Elementarform des Feuers eine unsinnlichere und allgemeinere Bestimmung. Aber auch das Feuer ist noch physikalische Existenz, sinnliches Dasein, und somit kein reiner Ausdruck für den Gedankeninhalt jenes Princips. Darum wird jetzt zwi-

schen dem sinnlichen und einem unsinnlichen Feuer unterschieden; nicht das unmittelbare physikalische Feuer, nicht „das Feuer selbst“, sondern ein inneres unsinnliches Princip des Feuers, das Warme im Feuer (τὸ θερμὸν ἐν τῷ πυρὶ ἔνον), das Feurige im Feuer (wie wir uns hin und wieder ausdrückten), ist das sich durch Alles hindurchziehende Gerechte. — Mit dieser physiologischen Bestimmung ist eigentlich bis an die Grenze dessen gekommen, was in der Verinnerlichung des Princips auf dem Boden der Physik geleistet werden kann. Kaum ist diese Bestimmung getroffen, als sich ein anderer Herakleitiker erhebt (der aber, wie wohl festzuhalten ist, dem inhaltlichen Gedanken nach noch ebensosehr Herakleitiker ist, als er durch den freien Ausdruck schon über Heraklit hinausgeht) und den einzigen noch möglichen Fortschritt thut, indem er die tiefste und innerste Wahrheit, das verschlossene Geheimniß der heraklitischen Philosophie wie mit einem Blitzschlag offenbarend sagt: das Princip Heraklits sei nur an sich das, was Anaxagoras als νοῦς ausspreche; es sei der Gedanke, denn diesem allein käme zu, was Heraklit als das Wesen seines Princips schildere, alleinherrschend, mit nichts Anderem und Sinnlichem vermischt und Alles durchdringend zu sein.

Um jeden Zweifel über diese Auffassung zu beseitigen, muß man mit dieser Stelle noch die bereits Th. I. p. 17 u. 39 sq. erörterte Stelle des Theaetetos vergleichen, in welcher Platon gleichfalls diese Vielheit räthselhafter Benennungen ihres Absoluten schildert, mit welcher die Herakleitiker abwechseln und die sie wie Pfeile auf den Frager abschnellen, die aber dennoch nur „neu umbenannte“ (μετωνομασμένα) zu einander, innerlich also von identischer Bedeutung seien.

Es liegt demnach auf der Hand, wie in jenem von Plato entworfenen Gemälde alle diese Züge plastisch angebracht sind, welche unsere bisherige Untersuchung über das innerste Wesen der heraklitischen Philosophie ergeben hat.

Das ungeheuere Ringen dieser Philosophie, einen ihrem Begriff gemäßen Ausdruck ihres Absoluten zu finden, einen Ausdruck, an welchem die sinnliche Form des Seins getilgt sei, die hieraus entspringende Vielheit der Namen desselben, in deren jedem aber dieselbe Unangemessenheit der sinnlichen Form für den absolut unsinnlichen reinen Gedankeninhalt wieder entsteht, die innere ansichseiende Identität des heraklitischen Princips mit dem νοῦς des Anaxagoras, die Identität aller dieser Namen, Sonne, Feuer, Wärme und der Dike oder des durchwaltenden Gerechten, welches wir bereits als den allgemeinen, die Welt nach dem Gesetze des Gegensatzes bildenden

Logos und als identisch mit Harmonie, Krieg und Nothwendigkeit kennen gelernt haben, somit die schon in der bloßen Identität des Feuers mit jenen andern Namen gegebene logische und durchaus nicht physikalische Natur dieses Feuers und dieser Wärme, insofern sie das Princip Heraklits bedeuten sollen, — Alles dies weiß Platon und stellt es uns in plastischer Anschaulichkeit in den Zügen jenes Gemäldes dar.

Noch an einer andern Stelle (Theaet. p. 153. p. 80 St.) kommt Platon auf das Feuer Heraklits flüchtig zu sprechen und bleibt auch hier jener Auffassung treu. Er hat soeben Heraklit selbst genannt und ihn in seiner Weise mit Homer in Bezug auf seine Theorie der Bewegung zusammengestellt und ausdrücklich die logische Natur dieser Bewegung hervorgehoben, indem er zeigt, sie bestehe darin, daß niemals etwas sei, sondern immer nur werde. Er fährt fort: auch das seien hinlängliche Beweise für diese Theorie, daß die Bewegung das scheinbare Sein und die Erhaltung veranlaßt, die Ruhe aber Nichtsein und Untergang; „*τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει, αὐτὸ γεννᾶται ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως, τούτω δὲ κινήσει· ἢ οὐχ αὗται γενέσεις πυρός*“; „Denn die Wärme und das Feuer, was doch alles Andere wieder erzeugt und durchwaltet, wird selbst erzeugt aus Drehen und Reibung; dies aber ist Bewegung. Oder sind dies nicht die Entstehungsarten des Feuers?“

Wieder also identificirt Platon die Wärme und das Feuer bei Heraklit und wieder deutet er an, daß beide nicht als solche, als physikalische Existenz, das Princip Heraklits sind, daß sie als physikalische Existenzen zwar „das Andere“ erzeugen, aber doch als solche selbst nichts Erstes, sondern selbst erst der Bewegung entstammt und nur deren erste und reinste Realisation sind.

Es sind daher nur ganz heraklitischen Inhalts zwei Stellen der hippokratischen Schriften, in welchen gleichfalls wie bei Platon sowohl die Identität des Feuers und des Warmen, als auch die dieses Princip von der physikalischen oder — im engeren Sinne des Worts — physiologischen Wärme, wie von dem physikalischen Feuer gleich sehr abscheidende Unsinnlichkeit und Gedankennatur desselben deutlich genug hervortritt, und zwar in Worten, welche weit mehr als die platonischen der concreten Sprachweise Heraklits sich nähern und uns nicht bloß bei den heraklitischen Berichterstattern, sondern in den eigenen Fragmenten des Ephesiers wiederholt begegnen. Die erste ist de diaeta I. c. 11. T. I. p. 639. Kühn: „*τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἄψοφον καὶ ὄψει καὶ ψαύσει· ἐν τούτῳ ψυχὴ, νοῦς, φρόνησις, αὔξησις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος*

ἐγρήγορσις· τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα, οὐδέκοτε ἀτρεμίζον". Die Superlative „das wärmste und dauerhafteste Feuer", sowie die fernere nähere Beschreibung „welches alles beherrscht, sich durch alles der Natur gemäß hindurchzieht" rc. rc., sollen dieses principielle Feuer von jedem sinnlichen Feuer unterscheiden, und zeigen uns die Identität desselben mit dem *λόγος*, dem intelligiblen Gesetze der reinen umschlagenden Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, welcher gleichfalls stets als *διέπων*, *διοιχῶν ἅπαντα κτλ.* bei Heraklit bezeichnet wird (s. oben §§ 13. 14.). Die absolute Unruhe seiner stetigen in sich selbst erzitternden Bewegung ist durch das *οὐδέκοτε ἀτρεμίζον* sehr gut ausgedrückt.

Daß alles in diesen Worten vom Feuer Gesagte auch von der Wärme gilt, folgt nicht nur aus dem Beiwort *θερμότατον* a. a. O., sondern noch deutlicher auch aus einer Stelle einer andern, obwohl gleichfalls unechten, von Galenus dem Hippokrates bald zugeschriebenen, bald abgesprochenen hippokratischen Schrift (de carnibus I. p. 425. Kuehn.): „*δοκέει δέ μοι ὃ καλέομεν θερμὸν, ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν, καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι*" [1]); „es scheint mir, was wir das Warme nennen, unsterblich zu sein und alles zu denken und zu sehen und zu hören und alles zu wissen, sowohl das Seiende als das, was in der Zukunft sein wird". Es liegt hier wiederum handgreiflich am Tage, wie dieses Warme bei Heraklit, „das Warme selbst" (*αὐτό τὸ θερμόν*) des Platon, durchaus von der den Dingen einwohnenden physischen Lebenswärme verschieden ist, und nur den sinnlicheren, auch eine einzelne Erscheinung bedeutenden Ausdruck „Feuer" verinnerlichend, die gedankenmäßige, logische Wesenheit des Feuers bezeichnen soll. Es ist daher mit dem Ausdruck „das Warme" bei Heraklit nichts von seinem „Feuer" irgend Verschiedenes gesagt; es ist nur ein Fortschritt im Ausdruck selbst gemacht, indem dieser bereits um eine Stufe mehr verallgemeinert worden, wenn auch noch nicht zum wirklich adäquaten

1) Man hat hier in Verbindung mit der vorigen Stelle fast wörtlich das Fragment (siehe § 15.) von dem Einen Weisen, welches darin besteht, die *γνώμη* zu wissen rc., und vgl. besonders auch das daselbst über die Futurform *κυβερνήσει* Gesagte. — In der o. a. hippokratischen Stelle geht es übrigens, was für Späteres hier zu bemerken ist, bald darauf fort „und es scheinen mir die Alten dieses Warme Aether genannt zu haben" (*καὶ ὀνομῆναί μοι αὐτὸ δοκέουσιν οἱ παλαιοὶ αἰθέρα*).

Ausdruck seines rein allgemeinen Gedankeninhalts hindurchgebrochen ist. Aber eben deshalb gab dieser verallgemeinernde Ausdruck Anlaß zu jenem neuen, plausiblern Mißverständniß, indem nun selbst diejenigen, welche sahen, daß das sinnliche elementarische Feuer bei Heraklit nicht Princip sein könne, z. B. die älteren Stoiker und die Commentatoren des Aristoteles, jene physische Lebenswärme für das Princip des Ephesiers ansahen. — Ehe wir aber dies weiter verfolgen, müssen wir jene platonischen Stellen in Bezug auf einen Punkt noch näher ins Auge fassen. Platon schilderte uns im Kratylos das wahrhafte absolute Princip Heraklits, das durch Alles Hindurchgehende, als ein Solches, „durch welches alles Werdende erst wird" (δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι). Offenbar liegt in diesem Gegensatze deutlich ausgesprochen, daß alles Werdende nur ein aus jenem Principe abgeleitetes Sinnliches und Endliches, jenes absolute Princip des Ephesiers selbst aber kein γιγνόμενον, kein Werdendes sei. Wie dies aber der bisherigen, hoffentlich bereits beseitigten, Auffassung vom heraklitischen Flusse widersprechen würde, so würde es besonders auch der bisherigen Auffassung vom Feuer widersprechen, denn dieses ist, sowohl als elementarisches Feuer wie als belebende Wärme aufgefaßt, immerhin ein im Wege nach Oben aus der Rückwandlung der andern Dinge sich Erzeugendes, wie sich bei dem hier einstweilen als bekannt vorauszusetzenden Elementarproceß ergeben wird. Dennoch ist dies die unzweifelhafte Meinung Platons. Denn auch in jener andern Stelle im Theaetetos sagt er ausdrücklich, daß auch das Warme und das Feuer, welches zwar alles Andere erzeugt und durchwaltet, (ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει) ein selbst erst Gezeugtes und Abgeleitetes, nichts Erstes, sei. Es zeigt sich also in diesen Worten unverkennbar, daß das Feuer und zwar ganz ebenso, wenn man es mit den Stoikern und Schleiermacher als die belebende und lebenerzeugende Wärme, — denn diese wäre doch gerade besonders in diesen Worten Platons miteingeschlossen, — als wenn man es als elementarisches nimmt, dennoch nur ein zweites, nicht das oberste Princip Heraklits war. Es zeigt sich somit, wenn man die Worte des Theaetetos mit denen des Kratylos combinirt, unzweifelhaft, daß über jenem werdenden und Entstehung habenden Feuer noch ein anderes wahrhaft erstes und oberstes Princip bei Heraklit existirt haben müsse. Es müßte dies oberste und wahrhaft absolute Princip Heraklits also ein solches sein, dessen Sein das Werden alles Andern ausmacht, welches selbst aber — in einem wie unvereinbaren Widerspruche dies auch immer mit der herr-

schenden Ansicht über Herakleitos steht — ein Ungewordenes, nicht ein Werdendes, sondern ein schlechthin Seiendes ist [1]).

Meint man aber, daß wir hierbei zu sehr die Worte Platons auf ihre, wenn auch freilich unläugbare Consequenz hindrängen, so würden wir zunächst einen solchen Einwurf bei platonischen Worten überhaupt für schwerlich begründet erachten. Glücklicherweise ist aber Simplicius da, um uns mit dürren Worten zu bestätigen, was wir als die Consequenz der platonischen Stellen entwickelt haben.

„Die Einen — sagt Simplicius (Comm. in de Coelo f. 137 Scholia Berolin. p. 508, 25.) zu der Stelle des Arist. de Coelo III, 1., die vier Meinungen über das Werden (*τὴν γένεσιν*) durchgehend, — nehmen gänzlich das Werden (*τὴν γένεσιν*) hinweg, alles Seiende für ungeworden erklärend, weil es von dem Entstehenden und Vergänglichen keine Erkenntniß gebe, indem sie immer stößen, wie Parmenides und Melissos zu sagen schienen; die Andern (befinden sich) im directen Gegensatze zu diesen, wie Hesiod, der auch sein Erstes werden läßt [2]) (sagend): „Aber zuerst nun wurde das Chaos“. Andere aber lassen zwar alles Andere werden, Eines aber allein, das Allgemeine zu Grunde Liegende, erklären sie für ein Ungewordenes, aus welchem Alles Andere wird, wie Herakleitos (*οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα γενέσθαι λέγουσιν, ἓν δὲ μόνον, τὸ κοινὸν* [3]) *ὑποκείμενον, ἀγένητόν φασιν, ἐξ οὗ τὰ ἄλλα γίνεται, ὥσπερ Ἡράκλειτος*), die Vierten endlich nehmen nichts für einen ungewordenen Körper an, sondern sagen, daß Alles werde und zwar Alles eben aus Körperlichem zusammengesetzt sei“. —

Auf das Wörtlichste also mit Platon übereintreffend, lehrt uns

1) Und es ist wohl überflüssig, die Bemerkung hinzuzufügen, daß sich uns schon lange die unsichtbare Harmonie oder der *λόγος*, das Gesetz der ideellen, stets in den absoluten Gegensatz ihrer Momente umschlagenden Identität von Sein und Nichtsein als ein solches ergeben hat. — Wir werden überhaupt die Untersuchung in diesem Theile möglichst ohne Voraussetzung der im ontologischen Abschnitt gewonnenen Resultate führen, um das in diesem Gebiete Entsprechende möglichst selbständig hervortreten zu lassen.

2) *οἱ δὲ ἀπ᾽ ἐναντίας τούτων, ὡς Ἡσίοδος, καὶ τὸ πρώτιστον τῶν παρ᾽ αὐτοῦ γένεσθαι λέγων „ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ᾽“.*

3) Wir erinnern daran, was wir über das bei Heraklit überall als sein tiefstes Princip hervortretende ideelle (er nennt es auch göttliche, siehe § 39.) Eins, sowie § 13. über sein damit identisches Allgemeine gehabt haben und bei der Lehre vom Erkennen (§§ 28. 29.) noch haben werden. Es kann schwerlich eine entscheidendere Bestätigung für unsere Auffassung jenes Einen und Allgemeinen und für die Identificirung oder Reducirung des sogenannten *περιέχον* auf dieses *κοινόν* geben, als sie in dieser Stelle des Simplicius vorliegt.

Simplicius ausdrücklich, daß das wahrhaft oberste und absolute Princip bei Heraklit, sein Eines und Allgemeines, ein Ungewordenes sei, aus welchem das Andere — Sinnliche — werde.

Und umsomehr Gewicht muß man auf diese Stelle des Simplicius legen, als sie einerseits den ihm selbst sonst so geläufigen Erklärungen, daß das Feuer bei Heraklit ἀρχή sei, so direct widerspricht, und andrerseits Heraklit so ausdrücklich Denen entgegensetzt, welche auch ihr Erstes ein Gewordenes sein lassen (sowie Denen, die nur Körperliches und aus körperlicher Bewegung Gewordenes kennen).

Und wie dieser Punkt bereits durch die Uebereinstimmung des Platon und des Simplicius über jeden Zweifel erhoben ist, so wird er endlich auch noch durch die fast noch bestimmtere Erklärung des Aristoteles, die auch den Simplicius zu jener Einsicht veranlaßt hat, festgestellt; „Die Andern aber, sagt Aristoteles [1]), sagen, daß zwar alles Andere werde und fließe und nichts fest sei, ein gewisses Eines aber beharre allein, aus welchem umgewandelt zu werden die Natur alles dieses (fließenden Seins) ist [2]), was sagen zu wollen schienen sowohl viele Andere, als auch Herakleitos der Ephesier".

1) De Coelo III, 1: *Οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.*

2) Diese letzten Worte sowie das *ὑπομένειν*, über die man bisher als sich von selbst verstehende hinwegging, dürften aber gleichfalls nur erklärlich sein, wenn dieses „Eine und Beharrliche" jene im unablässigen Wandel seiner Momente bestehende Identität des Gegensatzes mit sich selbst ist, welche wir als die Wandelbewegung des demiurgischen Logos nachgewiesen haben. — Man ersieht übrigens aus dieser Stelle des Aristoteles über das heraklitische Eine, dessen Natur es ist, alles Andere zu *μετασχηματίζειν* und über dieses Andere, dessen Natur es ist, von jenem *μετασχηματίζεσθαι*, so deutlich wie vielleicht nirgends wieder, daß die stoische Unterscheidung ihres Gottes als des absoluten *ποιόν* (*τὸ ἰδίως ποιόν*) und der Materie als des schlechthinnigen *ἄποιον* nichts ist als eine bloße logische Entwicklung und Benennung dieser schon bei Heraklit gegebenen Bestimmung. Die Identität liegt noch bis auf die Worte selbst erkennbar vor, wenn man mit der aristotelischen Stelle z. B. folgende des Plutarchs über die Stoiker (de comm. not. adv. Stob. p. 1076) vergleicht: *ἄποιος γάρ ἐστι* (die Materie) *καὶ πάσας, ὅσας δέχεται, διαφορὰς ὑπὸ τοῦ κινοῦντος τὴν αὐτὴν καὶ σχηματίζοντος ἔσχηκεν, εἰ δὲ αὐτὴν ὁ λόγος ἐνυπάρχων* (*κινεῖ*) *καὶ σχηματίζεν μήτε κινεῖν ἑαυτὴν μήτε σχηματίζειν πεφυκυῖαν κτλ.* — Zugleich ersieht man bereits aus der bloßen Vergleichung dieser beiden Stellen, wie auch in jener von Heraklit handelnden des Aristoteles das *ἓν μόνον σχηματίζον* nichts anderes als der *λόγος* ist.

Nach Aristoteles ist also gleichfalls wie nach Platon das oberste Princip des Ephesiers im Gegensatz zu dem fließenden, werdenden realen Sein ein *Ungewordenes* — er nennt es sogar ein *Beharrendes*[1]), — aus welchem alles Fließende und Werdende erst wird, aus welchem abgeleitet und durch welches umgewandelt zu werden die Natur *alles* Existirenden ist.

Ein solches Beharrendes und Ungewordenes kann aber, wie bemerkt, das Feuer weder im Sinne des elementarischen noch der belebenden Wärme sein, denn beide entstehen auch durch die Umwandlung der Elemente auf dem Wege nach Oben, oder beide sind, wie Platon uns sagte, *entstanden*, sind zwar das Andere aus sich erzeugend, sind aber selbst erst *abgeleitet und gezeugt* aus einem Bewegungsprincip.

Dies festgewonnene oberste Princip Heraklits könnte also zu seinem Elementarumwandlungs- und Ableitungsproceß nur in *dem* Verhältniß stehen, daß es diesen Elementarableitungsproceß zwar eröffnet und an seiner Spitze steht, *daß aber umgekehrt kein Weg existirt*, welcher aus dem Proceß der Elemente in aufsteigender Linie wieder *in jenes oberste Princip hineinführt.* Denn sonst wäre es ja auch wieder ein Werdendes und aus der Rückwandlung aller Dinge nach Oben Entstehendes.

Und daher können wir denn jetzt auf die solide Grundlage jener Erklärungen des Platon, des Aristoteles und Simplicius gestützt, kühn den heraklitischen Antheil an einer Stelle in Anspruch nehmen, welche die Folgerung, die sich uns soeben ergeben hat, überraschend bestätigt und von der wir ohne jene Grundlage allerdings schwerlich den beabsichtigten Gebrauch hätten machen dürfen. Wir meinen die Worte des gelehrten Martianus Capella, VII. § 738. p. 592. ed. Kopp: „Item septem sunt circuli et tot planetae, tot dies totque *transfusiones elementorum;*

1) Oder *Bleibendes* (ὑπόμενον). Schleiermacher p. 447 stößt sich offenbar an diesen Ausdruck, aber eben mit Unrecht. *Die heraklitische Bewegung* ist nur Uebergang eines Jeden *aus seinem Sein in sein Nichtsein und aus seinem Nichtsein in sein Sein. Diese reale* Bewegung findet bei jenem Principe, beim Logos, nicht Statt, weil es im beständigen Wandel seiner Momente dennoch stets mit sich selbst identisch und des Nichtseins untheilhaftig gleichmäßig bei sich bleibt. Wenn Aristoteles das Absolute bei Heraklit ein ὑπόμενον, ein Beharrendes, nennen konnte, so erklärt sich jetzt auch die Möglichkeit der Entstehung einer Nachricht, die bisher nur als ein grober und unerklärlicher Fehler gelten mußte. Wir meinen die bei Theodoret. IV. p. 159. Gaisf. erhaltene Notiz, daß das heraklitische Eine und Absolute ein Unbewegtes gewesen sei, Ἡράκλειτος ὁ Βλύσωνος ὁ Ἐφέσιος ἓν εἶναι τὸ πᾶν *ἀκίνητον* καὶ πεπεράσμενον, ἀρχὴν δὲ τὸ πῦρ ἐσχηκέναι. (falls man nicht, da der Ausdruck immer schief bleibt, gegen alle Handschriften ἀεικίνητον vermuthen will.)

nam ex informi materie **primus ignis**, ex igni aër, ex aëre aqua, ex aqua terra, item fit **adscensio** et ex terra aqua est, ex aqua aër, ex aëre **ignis**; ex igni **in materiem incomprehensam jam non poterit perveniri**". „Sieben ist ferner die Zahl der Kreise und ebensoviel die der Planeten, ebensoviel auch die der **Elementarumwandlungen**. Denn aus der formlosen Materie **entsteht zuerst das Feuer**, aus dem Feuer die Luft, aus der Luft das Wasser, aus dem Wasser die Erde; ebenso geht **der Weg nach Oben** vor sich, und aus Erde entsteht Wasser, aus Wasser Luft, aus Luft Feuer; **aus dem Feuer aber kann in die unbegreifliche Materie nicht zurückgelangt werden**". Daß Martianus hier den **heraklitischen** Elementarweg nach Oben und Unten schildert, liegt auf der Hand und zeigt auch sein eigener Ausdruck: adscensio. Ebenso auf der Hand liegt freilich, daß er nebenbei auch den platonischen Timäus (p. 49 sq.) und die aristotelische s. g. fünfte Materie [1]) dabei im Auge hat und mit Bezug hierauf die Ausdrücke materies informis, incomprehensa gebraucht. Allein ohne uns hier auf eine langwierige Untersuchung über das eigentliche Verhältniß Heraklits zum Timäus einzulassen, scheint uns soviel aus der Stelle in Verbindung mit dem Früheren jetzt allerdings hervorzugehen, daß Martianus zwar diese **Bezeichnung** als incomprehensa materia auch mit Rücksicht auf den Timäus und andere Philosopheme wählt, daß aber die Stelle insofern als sie an die **Spitze des Elementarprocesses ein Princip setzt**, aus welchem **alle Elemente durch Umwandlung auf dem Wege nach Unten erzeugt werden**, in **welches** aber der (weil sich das auf dem Wege nach Oben erzeugte Feuer sofort wieder nach Unten in Wasser umwandelt) in seinem eigenen Kreislauf beschlossene **Elementarweg nicht wieder zurückführt**, als **echter heraklitischer Bericht zu fassen ist**. —

Wir wissen freilich, daß dies allen Berichten über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* zu widersprechen scheint. Aber abgesehen auch von der **authentischen** Bestätigung, welche dieser Punkt im Verlaufe unserer Untersuchungen noch gewinnen dürfte, sowie davon, daß jene Berichte über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* dadurch, wie sich zeigen wird, durchaus nicht als falsch, sondern blos als

---

1) Für jeden Kundigen aber wird schon hier transparent sein, daß nach unserer Ansicht die aristotelische materia quinta eben auch bei Heraklit ihre Grundlage hat und zwar auch bei ihm, wie sich später herausstellen wird, in nichts anderem, als in seinem — **Aether**. Dieser heraklitische **Aether** mußte sich bei Aristoteles, nachdem einmal die körperlichen Elemente durch die seit Empedokles constante Hinzufügung der Luft auf die **Vierzahl** gebracht worden waren, von selbst als **fünfte** Materie bestimmen.

nicht erschöpfend sich ergeben, scheint uns ein solches auf Platon und Aristoteles gestütztes und mit Nothwendigkeit gegründetes Resultat zuverlässiger zu sein, als jene uns erst bei jenen späten und unzuverlässigen Zusammenstopplern philosophischer Meinungen wie der Pseudo-Plutarch, Diog. L. rc. ausführlich vorliegenden Berichte über die elementarische *ὁδὸς ἄνω κάτω*.

Denn es wäre eine unnütze Wiederholung, nochmals zeigen zu wollen, wie genau diese Angabe des gelehrten Martianus mit dem zusammenstimmt, was uns Plato von der Wärme und dem Feuer sagt, welche obwohl das Andere erzeugend und durchwaltend, doch selbst gewordene und abgeleitete seien, und damit, daß, wie uns Plato mit Aristoteles und Simplicius übereinstimmend erklärt, das wahrhafte, absolute und oberste Princip ein solches ist, aus welchem und durch welches zwar alles Werdende wird, welches selbst aber ein Ungewordenes und der Entstehung nicht Theilhaftiges sei.

Ohne inzwischen überflüssige Rückblicke auf die mit diesem Punkt eng zusammenhängenden Resultate werfen zu wollen, die wir im ontologischen Theil bei der unsichtbaren Harmonie, dem weltbildenden Logos rc. gefunden haben, zumal dieser innere Zusammenhang Niemandem entgehen wird, und ohne andrerseits den späteren Untersuchungen vorzugreifen, sei es gegönnt, einige Betrachtungen diesem Punkte zu widmen, welcher allen stets eine gleichmäßige und sich einander genau entsprechende Abstufung[1]) des Weges nach Oben und Unten lehrenden Berichten über den heraklitischen Elementarproceß so schnurstraks zu widersprechen scheint.

Zunächst dürfte die innere Nothwendigkeit dieses Punktes bei der selbst flüchtigsten näheren Betrachtung einleuchten.

Das wahrhafte absolute Princip Heraklits, welches wir unter so vielen Formen, als das göttliche Gesetz des Gegensatzes, den weltbildenden und allgemeinen *λόγος*, als unsichtbare Harmonie, als das Eine im Sichvonsichtrennen sich mit sich selber Einende rc. kennen gelernt haben, war nichts anderes, als die reine Idee des Werdens selbst.

Diese ist es, welche Plato als das durch alles wirklich Werdende Hindurchgehende und als dasjenige beschreibt, wodurch alles real Werdende erst wird, und was Aristoteles das Eine Beharrende nennt, aus welchem umgewandelt zu werden die Natur alles realen Werdens sei.

Allein unmöglich konnte doch Heraklit entgehen, daß nach seiner eigenen Anschauung und Lehre zwar alles wirklich Werdende durch diese

---

1) Und auf dieser formalen gleichmäßigen Abstufung beruht auch allein die Schleiermacher'sche Interpretation des Fragments *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη*; s. Th. I. p. 173 sq.



absolute Idee des Werdens wird, aber doch durchaus nicht umgekehrt diese substantielle Idee des Werdens selbst, der weltbildende Logos, aus dem Werden des Wirklichen, Einzelnen und Bestimmten wird und entsteht.

Denn nach seiner eigenen Lehre ist zwar alles Bestimmte und Wirkliche immer nur Werdendes und besteht, kein wirkliches Sein habend, nur darin: zu werden. Allein aus diesem Werden des Wirklichen und Bestimmten ergiebt sich nach ihm selbst auch immer nur wieder ein neues Bestimmtes und Einzelnes. Aus Feuer wird Wasser, aus Wasser Erde rc., allein das Werden des Wirklichen schlägt somit nur immer wieder in eine neue Bestimmtheit um, erzeugt nur immer wieder eine einzelne und bestimmte Form.

Alles, was selbst wird — und dies ist der innerste Sinn des Gegensatzes in den platonischen Worten: *εἶναι τε δεξίον δι' οὗ πάντα τὰ γιγνόμενα γίγνεσθαι* — ist nothwendig immer nur eine solche (fließende) Bestimmtheit und Einzelheit. Die absolute Idee, der *λόγος* des Werdens, ist daher bei Heraklit nothwenrig nur Quelle, niemals aber Product des einzelnen realen Werdens, und Martianus berichtet uns daher nur etwas bei Heraklit ganz Nothwendiges, wenn er sagt, daß auf dem die Wirklichkeit erzeugenden Wege nach Unten aus jener unsinnlichen Potenz das Feuer als Erstes entsteht, niemals aber wieder auf dem Wege nach Oben aus dem Feuer in jenes unsinnliche, intelligible Sein, in den göttlichen *λόγος* als solchen zurückgelangt werden kann. Das Feuer wird vielmehr immer nur wieder zu Wasser u. s. f.

Dies Verhältniß des absoluten Werdens zum realen Werden ist es gerade, was Heraklits Philosophie zu einer Idealphilosophie, sein Absolutes zur Idee und das Verhältniß desselben zur Wirklichkeit zu einem Idealverhältniß macht. Man kann in gewissem Sinne von der heraklitischen Philosophie sagen, daß ihr Absolutes an der Realität sämmtlicher Erscheinungen seine Wirklichkeit habe, aber dies ist jedenfalls nur dann richtig, wenn man nicht übersieht, daß diese Wirklichkeit zugleich ebensosehr eine Entäußerung ist, in welcher jenes Absolute niemals seine Gleichheit mit sich selbst erreichen kann, sondern immer in einer seinem Wesen entgegengesetzten Weise als Einzelnes sich vollzieht. Dieser Charakter des heraklitischen Princips als eines unsinnlichen, die Wirklichkeit aus sich erzeugenden und ihr logisch-praeexistenten, die Realität durchwaltenden, sich aber dennoch nicht einmal aus der — immer nur einzelne Bestimmtheiten in sich fassenden — collectiven Zusammenfassung aller empirischen Realitäten [1]) zu seiner reinen Einheit,

1) Zum Unterschiede von den Stoikern, die unbewußt den wahrhaft speculativen Kern Heraklits aus den Augen verlierend in ihrem Zeus-mundus, wir

in der es nur als das ideelle Gesetz des λόγος oder als die gedachte unsichtbare Harmonie vorhanden ist, zusammenschließenden und entwickelnden Allgemeinen, stempelt dies Princip zur Idee, d. h. es sind in diesen Bestimmungen die Momente vorhanden, welche das Wesen der Idee ausmachen und von Platon nur als solche ausgesprochen zu werden brauchten.

Und was enthält denn übrigens jene Stelle des Martianus Neues und Anderes, was nicht schon auch aus dem bereits § 14. betrachteten Bericht bei Stobäus p. 178 hervorginge: Heraklitos habe die εἱμαρμένη den sich durch die Wesenheit des Alls hindurchziehenden Logos genannt; diese aber (αὕτη — und es ist hier gleichgültig, ob man dies auf die Wesenheit oder die εἱμαρμένη bezieht) sei der ätherische Leib, der Saamen der Entstehung des Alls, (αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως). Man kann sagen wollen, dieser Bericht, an dessen inhaltlicher Echtheit nicht gezweifelt werden kann, weil so viele andere in mehr oder minder abweichender Ausdrucksform doch nur dasselbe besagen, trete in rein stoischen Terminis auf. Dies ist jedoch nur mit dem Ausdruck σῶμα der Fall. Den λόγος haben die Stoiker anerkanntermaßen erst von Heraklit. Daß dies auch mit dem Aether der Fall, wird sich später herausstellen. Aber gleichviel, jedenfalls bleibt als heraklitischer Inhalt, daß dieser (ja auch sonst weltbildend genannte) Logos oder diese Wesenheit des Seins an die Spitze alles realen Werdens gesetzt ist, daß er alles wirkliche und werdende Sein erst aus sich erzeugt[1]), niemals doch aber diese εἱμαρμένη oder diese Wesenheit des Seins von dem fließenden sinnlichen Sein erzeugt wird. — Ja wir werden in der Lehre vom Erkennen scheinbar fern abliegende und doch eng damit zusammenhängende eigene Bruchstücke Heraklits (s. §. 34.) finden, welche eben deswegen und somit genau mit dem übereinstimmend, was wir bei

---

meinen in ihrer vollständigen Identification von Zeus und Welt, sich hiervon bestimmt abscheiden, andrerseits sich aber auch eben dadurch in unläugbaren Widerspruch gegen viele andere von ihren in Heraklit wurzelnden Lehren versetzen.

1) Es beruht also nach uns nur ganz auf heraklitischer Grundlage, wenn die Stoiker ihren Zeus im reinen Beisichsein (καθ' αὑτὸν ὄντα, siehe Diog. L. VII. 136, der dabei sagt: Eines sei Gott und Geist und die εἱμαρμένη und Zeus und mit vielen anderen Namen werde er benannt) an die Spitze der Elementarreihe setzen. Der Widerspruch aber, der immerhin darin liegt, daß dieser Zeus zuerst die gesammte Wesenheit in Wasser umwandelt und doch dann erst die vier Elemente schafft (κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ κτλ. εἶτα ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν) beruht nicht blos auf der Darstellung des Diog., sondern dürfte im Obigen jetzt seine tiefere innere Ursache haben.

Martianus gesehen haben, jene ideelle Wesenheit als *ἄπορον* und *ἀνεξερεύνητον*, als weglos unfindbar und unzugänglich bezeichnen, was von Heraklit nicht hätte gesagt werden können, wenn es im Elementarproceß eine *μεταβολή*, eine Rückwandlung in diese Wesenheit gegeben hätte. Und eben deswegen werden wir daselbst sehen, daß er von der Seele, von welcher allein Heraklit angenommen zu haben scheint, daß sie in jene ideelle Wesenheit selbst rückgehe, sagte, daß sie eine *ἀπέραντος ὁδός* habe, einen Weg, den man nicht ausfinden würde wandelnd jeglichen Weg.

Wir ergreifen also vorläufig davon Besitz, daß bei Heraklit an der Spitze der Elementarreihe dem Berichte des Martianus zufolge ein von ihm mit Hinsicht auf spätere Philosopheme als materies informis atque incomprehensa bezeichnetes, von Heraklit dagegen freilich nicht so, sondern vorläufig gleichviel wie bezeichnetes, noch über aller Wärme und allem sinnlichen Feuer stehendes ideelles Princip sich befunden haben muß.

Und nannte, rastlos nach einer adäquaten Bezeichnung dieses ideellen Einen ringend und aus früher entwickelten Gründen dennoch nicht im Stande, einen solchen adäquaten und darum festen und bleibenden Ausdruck für diesen seinen höchsten Begriff der Negativität zu gewinnen, wie uns dies Alles noch zuletzt die Schilderung im Kratylos so deutlich gezeigt hat, Herakleitos auch dieses höchste und rein ideelle Princip an andern Stellen wiederum Feuer, — so mußte er dieses reine Logos-Feuer von jedem sinnlichen Feuer mindestens abscheiden, und so zwei Arten von Feuer gewinnen. Er mußte jenes rein begriffliche, logische Feuer dem sinnlichen Feuer, resp. der sinnlichen Lebenswärme als das „reine und absolut immaterielle", — er mußte es ebenso dem sich im Elementarwege erzeugenden, als dem sich entzündenden und wieder verlöschenden, aufgehenden und untergehenden Feuer, als das „niemals untergehende Feuer" entgegensetzen.

Und so bekundet uns denn, unsere bisherige Entwicklung und die Stelle des Martianus auf das schlagendste bestätigend, zunächst das bisher stets übersehene Zeugniß des Chalcidius — bei welchem wir im Verlauf noch einige höchst treffliche Nachrichten über den Ephesier finden werden — in Timaeum p. 423. Meurs.: Fingamus enim hunc esse ignem sincerum et sine ullius materiae permixtione, ut putat Heraclitus". Heraklit hat also in der That nach Chalcidius — und es erhellt jetzt, daß auch die Ausdrücke des Martianus „materies informis atque incomprehensa" nicht gar so weit von heraklitischer Grundlage abliegen — sein wahrhaft principielles Feuer — denn es liegt auf der Hand, daß

hier nur von diesem die Rede sein kann, — selbst als ein „reines und absolut immaterielles Feuer" bezeichnet und von jeder Art des körperlichen oder sich mit Körperlichem vermischenden Feuers abgeschieden.

Und ganz der entsprechende und in dem angegebenen Sinne gemachte Unterschied jenes ideellen Feuers von jedem sinnlichen scheint sich auch offenbar noch in einem eigenen Bruchstück des Ephesiers auszusprechen, das uns Clemens Alex. aufbewahrt hat (Paedag. II. c. 10. p. 83. Sylb. p. 229. Pott.): λήσεται μέν γε ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις· τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν εστιν· Ἤ, ὥς φησιν Ἡράκλειτος „„τὸ μὴ δῦνόν ποτε, πῶς ἄν τις[1]) (oder „τι" wie Gataker. ad Marc. Ant. p. 2. will) λάθοι""; „dem niemals Untergehenden[2]), wie könnte ihm etwas verborgen sein?

Dieses niemals untergehende ideelle Feuer kann eben deshalb nicht selbst in den Kreislauf des Naturprocesses eintreten, weil es sonst einerseits ein gewordenes und bestimmtes, andererseits ein, wie jede Stufe des Elementarprocesses, sich aufhebendes, ein auch untergehendes und ver-

---

1) Schleiermacher (p. 455) will ändern „τινα", was den gleichfalls nicht unheraklitischen Sinn giebt: „Das niemals Untergehende aber, wie könnte dies Jemandem verborgen bleiben". Allein dieser Vorschlag widerlegt sich, wenn man berücksichtigt, daß 1) der Zusammenhang bei Clemens — falls dieser die Worte nicht bereits total mißverstanden hat — durchaus den Sinn der im Text gegebenen Uebersetzung und also τις oder τι erfordert. Der Kirchenvater führt nämlich den Text des Jesaias aus: „„Weh denen, die im Verborgenen Rathschluß fassen und sagen: wer siehet uns""? und daß der Mensch der Elendeste sei, der nur die Augen der Menschen fürchtend, wähnt, Gott verborgen bleiben zu können (λήσειν τὸν θεὸν ὑπονοῶν). Eben deshalb muß es aber auch schon in den dem Fragment vorhergehenden Worten des Clemens selbst nicht λήσεται heißen „es könnte Einer vergessen das sinnliche Licht", sondern λήσει „es kann einer verborgen bleiben dem sinnlichen Licht". 2) Wird der obige vorzüglich heraklitische Gedanke auch durch die Stelle des Stoiker Cornutus über Zeus bestätigt (de nat. Deor. c. XI. p. 35. ed. Osann.) πῶς γὰρ οἱόντέ ἐστι τὴν διὰ πάντων διήκουσαν δύναμιν λανθάνειν τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων; „wie könnte der sich durch Alles hindurchziehenden Kraft Etwas von dem in der Welt Geschehenden verborgen bleiben?" Man vgl. hierzu außer den bekannten Versen des Epicharmos (Clem. Al. Strom. V. p. 369. Sylb.) νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά u. Anderem, was der gelehrte Herausgeber des Cornutus anführt, die hippokratische Stelle von dem Warmen, das „Alles hört und sieht und weiß" und das heraklitische Fragment von dem Einen Weisen, der alles lenkenden γνώμη.

2) Plato läßt also in der obigen Stelle des Kratylos den Herallitiker, welcher den Sokrates auslacht darüber, daß die Sonne das absolute heraklitische Princip, das durch alles sich hindurchziehende Gerechte sei, und ihn frägt, ob er denn glaube, daß, wenn die Sonne untergegangen, kein solches δίκαιον mehr unter den Menschen sei, im echtesten Geiste und zum Theil mit den eigenen Worten des Ephesiers argumentiren.

löschendes gewesen wäre. Alle Stufen des Elementarprocesses können vielmehr nur die auseinandergetretenen Momente dieses nie untergehenden ideellen Feuers oder absoluten Werdens sein. Nur an ihnen allen, und zwar auch nicht an ihnen als einzelnen, somit auseinandergehaltenen und von ihrer Einheit getrennten, sondern nur im absoluten Uebergehen und Sicheinigen derselben hat es seine Wirklichkeit. Indem aber immer nur die einzelnen Elemente wirklich sind, hat dieses absolute Werden auch im gesammten Kosmos überhaupt keine wirkliche und reelle, sich adäquate Existenz[1]); eine solche sich adäquate Existenz hat es nur als jene reine ideelle (gedachte) Einheit, in welcher seine, in der wirklichen Welt zu realen Unterschieden und zu den sinnlichen Stufen des Elementarprocesses auseinandergehaltenen Momente von Sein und Nichtsein als reiner Wandel unablässig mit sich identischer Momente vorhanden sind.

Gerade aber weil aus dem in der sinnlichen Welt sich entwickelnden Feuer in jene ideelle Wesenheit nicht zurückgelangt werden kann, dasselbe vielmehr wieder in Wasser sich umwandelt, der Elementarproceß nach Oben also aus sich selbst wieder in den nach Unten umschlägt und so der Kreislauf des Natürlichen in sich beschlossen bleibt, gerade deshalb konnte in den Berichten über den Elementarproceß jenes oberste rein ideelle Princip sehr wohl wegbleiben. Ja streng logisch genommen hätte es auch in dem Werke Heraklits selbst örtlich vom Elementarproceß getrennt behandelt werden müssen. Denn es war — wenn auch freilich diese systematische Trennung und Gliederung für das Bewußtsein der heraklitischen Philosophie nicht vorhanden war — die ontologische Grundlage und die Voraussetzung seiner Naturphilosophie, gehörte aber in diese selbst, die es mit dem Kreislauf der Realitäten zu thun hat, nicht hinein.

Sieht man nun auf dieses sich auseinander ableitende Reich des Realen und Natürlichen, so erscheint daher in diesem das elementarische Feuer[2]), in der That als Erstes und somit als dasjenige, was der weiteren Um-

---

1) Wir verweisen hier auf die *ἀδικία*, welche die gesammte *φύσις* beherrscht, Th. I. p. 139 sqq., und auf die bessere unsichtbare Harmonie, ib. p. 96 sqq.

2) Wir verstehen darunter bei Heraklit nicht blos die erscheinende Flamme, sondern mit Platon *τὸ πῦρ καὶ τὸ θερμόν*, das Feuer und das Warme gleichmäßig. Heraklit dürfte das Feuer und Warme ebensosehr zur Stufe des Feuers gerechnet haben, wie er die atmosphärische Luft nicht vom Meer trennte, sondern als Uebergang aus dem Feuchten (*ἀναθυμίασις ἐκ τῶν ὑγρῶν*, wie die Berichte sagen) zur *θάλαττα* rechnete.

wandlung der Elemente und der gesammten realen Weltbildung zu Grunde liegt. — Daher kommt es denn auch und erklärt sich hiernach als gar nicht widersprechend und als durchaus heraklitisch, daß Diog. L. (VII, 136.) in demselben Bericht, in welchem er aussagt, daß die Stoiker **Zeus** an die Spitze der Weltbildung setzen und von ihm die Elemente erzeugen lassen, dennoch unmittelbar fortfahren kann: „**Es ist aber ein Element, aus welchem zuerst das Werdende wird und in welches es zuletzt sich auflöst**"[1]). Es ist dies ja nur **ganz dasselbe** — und wir sehen jetzt, in welcher tiefen innern Uebereinstimmung alle diese Punkte miteinander stehen — was uns bereits Plato im Theätetos sagte, daß **das Feuer und das Warme** zwar selbst erst aus der Bewegung gezeugt seien, **sie es aber seien, die nun wiederum ihrerseits alles Andere aus sich erzeugen und durchwalten** (s. oben p. 17).

So erklärt sich denn auch jetzt befriedigender, wie so viele Berichte das Feuer als weltbildend bei Herakleitos betrachten. Es ist dies an sich nicht gerade **falsch**, wie sich gezeigt hat, es ist blos unvollständig, läuft Gefahr, falsch verstanden zu werden und ist gewiß auch von Vielen, die es sagten, oft genug falsch verstanden worden. Es ist nicht unrichtig, es ist nur nicht das **ganze Richtige**; aber es ist an sich mit der richtigen Erfassung des Wahren und in höchster Potenz weltbildenden Princips bei Heraklit nicht unvereinbar[2]).

Wir werden aus der vorstehenden Untersuchung sich später vielleicht mannigfache Resultate ergeben sehen. Vorläufig soll nur **eine** Consequenz daraus gezogen werden.

Clemens Alex. (Cohort ad. Gent. V. p. 19. Sylb. p. 56. Pott.)

---

1) *ἔστι δὲ στοιχεῖον ἐξ οὗ πρώτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται.* — Auch die stoische Unterscheidung von *ἀρχή* und *στοιχεῖον* (Diog. L. ib. 134: *διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγεννήτους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι, ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι, τὰς δ' ἀρχὰς ἀσωμάτους καὶ ἀμόρφους, τὰ δε μεμορφῶσθαι*, Worte, von denen es überflüssig wäre, erst noch näher zeigen zu wollen, wie sehr sie die obige Darstellung belegen,) ist somit nur eine von den Stoikern vorgenommene **logische** Entwicklung und Unterscheidung — aber freilich bereits eine solche — der, der Sache nach, schon bei Heraklit vorhandenen Grundlage. Die Elemente sind wandelbar, vergänglich und körperlich, weil sie die **auseinandergehaltenen** Momente sind. Die *ἀρχή*, das Princip der Weltbildung als reine ideelle Einheit ist unkörperlich und unwandelbar.

2) So nimmt derselbe Martianus Capella, der nach uns oben einen so richtigen Blick an den Tag legte, keinen Anstand zu sagen (II. § 213. p. 216. ed. Kopp.): **Ardebat Heraclitus**, usus est Thales etc., gleich, als wenn dies bei beiden denselben Sinn hätte.

meint, Herakleitos habe das **Feuer** als *ἀρχέγονος* verehrt, „was Andere **Hephaestos nannten**“ [1]).

Schleiermacher (p. 453) bemerkt hiergegen, Clemens übersehe hierbei „den Unterschied zwischen dem zu Grunde liegenden Feuer und dem erscheinenden, denn nur letzteres haben die Dichter vom Homeros an „Hephaestos“ genannt“.

Allein es liegt diesem irrigen Tadel nur das Uebersehen des Verhältnisses zu Grunde, das im Vorstehenden nachgewiesen worden ist.

Daß Schleiermacher bei seinem Tadel thatsächlich im Unrecht ist, zeigt zunächst eine bisher übersehene **positive** Nachricht, die wir bei Martianus Capella (I. §. 87. p. 126. ed. Kopp.) finden „Quidam etiam claudus faber venit qui licet crederetur esse Junonius, **totius mundi ab Heraclito dictus est demorator**“ [2]).

Hier wird also ausdrücklich berichtet, daß Hephaestos bei Heraklit in dieser Stellung als Werkmeister der realen Welt erschienen und „Durchwalter und Leiter der ganzen Welt“ von ihm genannt worden sei.

Auch liegt nirgends der geringste Grund vor, Zweifel in diese Nachricht zu setzen oder sie nicht wörtlich nehmen zu wollen [3]).

Es wird vielmehr aus dem theologischen Theile des ersten Abschnittes her schon in sich selbst sehr wahrscheinlich sein, daß Herakleitos in den theologisirenden Stellen seines Werks auch das **Feuer des realen Processes**, welches den Elementarreigen eröffnend den andern Elementen, die nur seine Umwandlung bilden, zu Grunde liegt und somit wirklich als der thätige Werkmeister der realen Welt erscheint, mit irgend einem personificirenden Götternamen benannt hat. Daß er aber dann dies Feuer als Bild des **realen Processes** — welcher **auch** Einheit von Sein und Nichtsein ist, aber eine solche, die ihre Momente in **realen Gegensatz auseinandertreten** und wieder zusammengehen läßt, ein sich wechselnd „entzündendes und verlöschendes“ Feuer, — im Unterschiede von dem

1) *τοῦτό τοι καὶ οἱ ἀμφὶ τὸν Ἡράκλειτον τὸ πῦρ ὡς ἀρχέγονον σέβοντες πεπόνθασιν· τὸ γὰρ πῦρ τοῦτο ἕτεροι Ἥφαιστον ὠνόμασαν.*

2) Kopp vertheidigt gut demorator (wozu Gloss. cod. Monac. B. bemerkt id est **retentor et ligator** sive formator totius mundi) gegen die Abänderungsvorschläge democrator 2c. und bezieht, nachdem er gezeigt, daß man demorare für regere sagt, sich auf Cic. de nat. Deor. II, 15.

3) Ebensowenig spricht gegen Martianus, daß Clemens sagt, **Andere** hätten es Hephaestos genannt. Clemens hat gar nicht die Absicht hierbei, dies von Heraklit zu verneinen, und selbst eine solche Absicht würde nicht ins Gewicht fallen, da er gewiß nicht alle Stellen des heraklitischen Werks dabei im Gedächtniß hat.

rein intelligiblen Proceß des Zeus-Feuers nur Hephaestos nennen konnte, ist aus dem Vorangehenden jetzt von selbst klar.

Merkwürdigerweise führt Schleierm. zur Rechtfertigung seines irrigen Einspruchs gegen Clemens eine Stelle an, welche im Gegentheil gerade zeigt, daß Herakleitos das thätige Feuer des realen Processes gar nicht anders als unter Hephaestos personificirt haben kann und den Bericht des Martianus, wenn auch ohne den Ephesier zu nennen, erheblich bestätigt. Schleiermacher bezieht sich nämlich auf die auch sonst sehr in unsern Zusammenhang einschlagenden Worte des stoischen Verfassers der Alleg. Hom. p. 446. Gal. p. 91. Sch. „*ἐπεὶ ἡ πυρὸς οὐσία διπλῆ καὶ τὸ μὲν αἰθέριον (ὡς ἔναγχος εἰρήκαμεν) ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω τοῦ παντὸς αἰώρας οὐδὲν ὑστεροῦν ἔχει πρὸς τελειότητα, τοῦ δὲ παρ' ἡμῖν πυρὸς ἡ ὕλη πρόσγειος οὖσα, φθάρτη καὶ διὰ τῆς ὑποστρεφούσης παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη, διὰ τοῦτο τὴν ὀξυτάτην φλόγα συνεχῶς Ἥλιόν τε καὶ Δία προσαγορεύει. τὸ δ' ἐπὶ γῆς πῦρ Ἥφαιστον, ἑτοίμως ἀπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον*“. „Da die Wesenheit des Feuers eine zweifache ist, und zwar das ätherische Feuer in jener höchsten Schwebe des Alls nichts hat, was hinter ihm kömmt in Bezug auf Vollendung, die Materie unseres Feuers dagegen eine irdische ist, zu Grunde gehend und durch die sich in sie umwendende Materie (*ὕλη*) abwechselnd eine um die andere (jedes um jedes) wiedergeboren, so nennt er deshalb jene continuirlich rascheste und heftigste[1]) Flamme Helios und Zeus, das irdische Feuer dagegen Hephaestos, angemessen[2]) (ebenmäßig) sich entzündend und verlöschend“.

Schleiermacher bemerkt bereits, daß die Stelle einen starken heraklitischen Beigeschmack habe. Er bezieht dies freilich nur auf die letzten Worte, die dem Ephesier sogar wörtlich entlehnt sind. Für uns hat sie aber zunächst auch noch den engsten Zusammenhang mit dem, was wir im Vorstehenden über den heraklitischen Inhalt der Worte des Martianus über den Elementarproceß zu entwickeln bemüht waren. Wie bei Martianus die materies incomprehensa, so erscheint hier der Aether zugleich als Feuer, und doch zugleich als vom Feuer ganz so wie bei Martianus

1) Beide Begriffe liegen in *ὀξυτάτην*, das man daher vielleicht durch „intensivste Flamme“ wiedergeben könnte.

2) Man könnte das *ἑτοίμως* sehr gut in seiner gewöhnlichen Bedeutung fassen und übersetzen „effectiv sich entzündend und verlöschend“, wenn nicht das *μέτρα* in dem bald zu erwähnenden Fragmente Heraklits die obige Uebersetzung zu bestätigen schiene. Ein Sinnunterschied ist jedoch bei beiden Uebersetzungen nicht vorhanden.

jene unsinnliche Materie auch unterschieden. Der Unterschied wird auf das Deutlichste dahineingesetzt, daß das irdische Feuer *φθαρτὴ καὶ διὰ τῆς ὑποστρεφούσης* (sc. *ὕλης*) *παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη* sei, d. h. daß es — auf dem heraklitischen Wege nach Unten — selbst zu Grunde geht und sich ebenso wieder — auf dem Wege nach Oben — aus einer andern sich in es umwandelnden oder umwendenden (*ὑποστρεφούσης*[1]) Materie wieder entzündet. Die Worte *παρ' ἕκαστα ζωπυρουμένη* heben noch besonders präcis hervor, wie jede dieser Materien, eine um die andere, abwechselnd in die andere hinein untergeht und aus ihr wieder entsteht. Es wird also in diesen Worten nur der heraklitische universelle Stoffwechselproceß beschrieben, und die unterscheidende Wesenheit des irdischen Feuers gerade dahin angegeben, daß dasselbe in den Kreislauf des Elementarprocesses eintritt und an der Spitze einer Reihe steht, in die es, sich umwandelnd, untergeht und aus der es sich ebenso wieder umwandelnd herstellt.

Als der unterscheidende Charakter des ätherischen Feuers aber wird hervorgehoben, daß es keine solche Reihe hinter sich habe, aus der es sich herstelle und vollende (*οὐδὲν ὑστεροῦν ἔχει πρὸς τελειότητα*), daß es also nicht eintritt in den Elementarumwandlungsproceß und in ihm erzeugt wird, weshalb ihm auch die Continuität (*συνεχῶς*) zugeschrieben wird im Gegensatz zu dem verlöschenden und sich wieder entzündenden Elementarfeuer.

Wendet man aber ein, daß dies doch als eine stoische Anschauung vom Aether bei einem stoischen Schriftsteller für Heraklit nichts beweisen könne, so soll hier vorläufig nur bemerkt werden, wie dieser Punkt, daß der Aether nicht im Elementarproceß nach Oben erzeugt werde, weit davon entfernt war, die allgemeine, ja auch nur die verbreitetere stoische Ansicht zu sein, diese vielmehr ausdrücklich (s. Cicero de nat. Deor. II, 33. p. 341. Cr.) den Aether im Elementarumwandlungsproceß nach Oben entstehen ließ und es dürfte daher schon hiernach nicht unwahrscheinlich sein, daß wo die Stoiker abweichend hiervon dem Aether die ihm hier in den Allegorien angewiesene Stellung zum

---

1) Schneider am Rande meines Exemplars will statt *ὑποστρεφούσης* „*ὑποτρεφούσης*" lesen. Richtig gefaßt würde dies immer noch keinen Sinnunterschied geben. Denn die Ernährung der Elemente besteht im heraklitischen und stoischen Systeme eben darin, daß sich ein Element in das andere umwandelt. Es kann aber *ὑποστρεφούσης* nicht zweifelhaft sein, weil es durch das *οὐδὲν ὑστεροῦν*, in welchem der Begriff der Reihe liegt, gefordert wird und weil es zunächst schwieriger scheinend, doch, wie oben gezeigt, einen vorzüglich guten Sinn giebt.

Elementarproceß geben, dies, wie die bisherige Entwickelung schon von so vielen Seiten aus übereinstimmend gezeigt hat, nur auf einem festeren Anschließen an irgend eine bei Heraklit hierfür vorhandene Grundlage zu beruhen scheint, die wir später näher hervortreten sehen und in ihrer Einwirkung auf die stoischen Versuche, sie zu verstehen und sie mit dem Elementarproceß in Verbindung zu setzen, betrachten werden (vgl. § 22.).

Wie man aber vorläufig auch hierüber denke, jedenfalls zeigt die Stelle der homerischen Allegorien auf den ersten Blick, mit welchem Unrecht Schleiermacher auf sie seinen Tadel des Clemens gründend meint, Herakleitos habe den *ἀρχέγονος* der Welt nicht Hephaestos nennen können; denn dieser sei ja nur das erscheinende Feuer, wie ihn der Verf. der Allegorien ja auch als *πῦρ ἑτοίμως ἁπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον* bezeichne. Gerade umgekehrt rechtfertigt diese Stelle den Clemens und belegt die Angabe des Martianus, daß Heraklit den Vulcan wirklich demorator totius mundi genannt habe, auf das Augenscheinlichste. Die Stelle definirt den Hephaestos als *πῦρ ἑτοίμως ἁπτόμενόν τε καὶ σβεννύμενον*. Aber gerade ebenso definirt ja auch Heraklit selbst in einem erst später eingehend zu betrachtenden, hier nur für den vorliegenden Punkt beiläufig anzuziehenden Bruchstück das reale Weltall selbst als „immer lebendes ebenmäßig sich entzündendes und ebenmäßig verlöschendes Feuer" (*κόσμος — — — ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον. ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*). Der Verfasser der Allegorien definirt also den Hephaestos nur genau mit denselben Worten, mit welchen Heraklit sein — das reale Weltall constituirendes — kosmisches Feuer definirt. Wollte also Heraklit dies kosmische, den Werkmeister der realen Welt bildende und als solches den Reigen des Elementarprocesses führende Feuer theologisirend personificiren, so konnte er dies, mindestens nach der Definition in den homerischen Allegorien zu schließen, gerade nur unter dem Namen des Hephaestos thun. Oder vielmehr, er hat es gethan, wie wir durch Martianus wissen, und die Worte des Verfassers der Allegorien zeigen nur, daß dieser — und die Stoiker überhaupt, insofern sie dieser speculativen Auffassung des Hephaestos treu blieben [1]) — dies gleichfalls nur aus Herakleitos entlehnt haben.

1) Was sie aber unmöglich consequent konnten, wobei sie sich vielmehr in Folge des bei ihnen an die Stelle der speculativen Auffassung tretenden, durch den ganzen Olymp und das Reich der Elemente andererseits hindurchgeführten Allegorisirungssystems in die wesentlichsten Widersprüche mit sich selbst versetzen mußten; siehe oben Bd. I. p. 231, 1. Ein solcher flagranter Widerspruch war es, wenn die Stoiker die speculative begriffliche Auffassung einzelner Götter bei Heraklit und ihr eigenes



Auch die in derselben Stelle vorliegende Auffassung von Helios und Zeus als *coordinirter* Bezeichnungen für das *continuirliche* Feuer stimmt ganz überein mit der Bedeutung, die wir seit lange bei Heraklit für *Zeus* als sein intelligibles, ebenso gegensätzliches als in der reinen Identität mit sich verbleibendes Gesetz der ideellen unsichtbaren Harmonie, als sein rein ideelles und deshalb seine Momente niemals in *realen* Gegensatz auseinandertretenlassendes und verlöschendes Logos-Feuer ge-

---

Personificiren von Naturabstractionen zusammenwerfend, das einemal (cf. Diog. L. VII, 147.) Hephaestos als „πῦρ τεχνικόν" und im selben Augenblick Hera als Luft, Poseidon als Wasser ꝛc. definiren, gleich als ob dies denselben Sinn hätte und das πῦρ τεχνικόν auch nur solches erscheinende Feuer sei, während es, und zwar auch wieder nach ihnen selbst — das *kosmische* ist, welches die andern Elemente als seine Momente in sich einschließt. Denn wie flagrant der Widerspruch ist, geht am einfachsten daraus hervor, daß die Stoiker auch wieder bei demselben Diogenes (sowie bei Plut. Plac. I, 7; Athenagor. leg. pro Christ. p. 28. ed. Ox.) ihren höchsten Gott, den Zeus, als dieses πῦρ τεχνικὸν (ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν) definiren und dem Hephaestos nur das πῦρ ἄτεχνον, inartificiosum, übrig bleiben würde. Man würde aber sehr Unrecht haben, zu glauben, daß Diogenes an dieser Verwirrung und diesem Widerspruch Schuld ist. Der Grund liegt vielmehr darin, daß die Stoiker sich einerseits mit heraklitischen Traditionen und Götterdefinitionen tragen, die sie nie ganz los werden und andrerseits diese mit ihren eigenen aus ganz anderem Holze geschnitzten Götterauffassungen durcheinander werfen. Der Grund liegt darin, daß sie das einemal Heraklit *treu* bleiben, das andremal, wenn auch ohne es selbst zu wissen, ganz von seiner Auffassung abweichen. Der Grund liegt endlich, speciell Hephaestos und das Feuer anlangend, darin, daß die Stoiker *niemals* die processirende Natur des heraklitischen Feuers wahrhaft begriffen oder mindestens festgehalten haben, daß sie in Folge dessen das *höchste* heraklitische Feuer (den *ideellen* Proceß, über den sogleich gehandelt werden wird) ganz verlieren, und daher das πῦρ τεχνικόν, welches bei Heraklit dem Hephaestos entspricht, bei ihnen in die Stelle des Zeus hinaufrückt, insofern sie sich nicht eben mehr von jenen heraklitischen Traditionen als von sich selbst leiten lassen. Eine Folge davon war es, daß sie ihr höchstes Feuerprincip als belebende erzeugende Wärme fassen, wovon Cicero sehr weise thut in dem oben a. O. es dahingestellt sein lassen zu wollen, ob dies auch seine heraklitische Bedeutung gewesen sei. Und indem sie andrerseits nun doch wieder mehr oder weniger unklare Blicke in die wahre und höchste Natur des heraklitischen Feuers werfen, die bei Einzelnen, besonders Zeno, sogar tiefer eindringend gewesen zu sein scheinen, aber keine wirkliche und festgehaltene Consistenz in der Schule erlangten, ist die einfache Folge von Alle dem, daß die Stoiker, als *Secte genommen, eigentlich niemals selber wußten*, was sie an ihrem Feuer hatten, sich vielmehr stets in die offenbarsten Widersprüche über dasselbe verlieren. Wie unläugbar dies ist, wie wenig man dem Diogenes die obige Verwirrnug Schuld geben darf, mag Folgendes zeigen. So unterscheidet der Stoiker Balbus bei Cicero, de nat. Deor.

funden haben, sowie mit dem Gebrauch, den in der oben erörterten (p. 12 sqq.) Stelle des platonischen Kratylos von der Sonne zu machen von einem Heraklitiker versucht wird. —

Der Irrthum Schleiermachers in Bezug auf den Hephaestos wäre jedenfalls dargethan. Allein es würde sich kaum verlohnt haben, diesen Irrthum zu releviren, wenn er nicht offenbar auf das innigste mit der

---

II, 15., das zerstörende irdische und das animalische Weltfeuer, welches die alles belebende und erzeugende Wärme sein soll: atque hic noster ignis, quem vitae usus requirit, confector est et consumptor omnium, idemque quocunque invasit, cuncta disturbat ac dissipat. Contra ille corporeus (das den Körpern einwohnende) vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet etc. Dies wäre also die gewöhnliche stoische Auffassung des principiellen zu Grunde liegenden Feuers als belebende Wärme, als Lebensfeuer, die wir schon oben besprochen (p. 5 sqq.) und dabei gezeigt haben, daß auch Schleiermacher sie vom heraklitischen Feuer theilt. Aber kurz vorher erklärt derselbe Balbus (ib. II, 11.) mundi ille fervor purior, perlucidior, mobiliorque multo: ob easque causas aptior ad sensus commovendos quam hic noster calor, quo haec quae nota nobis sunt, retinentur et vigent. Hier erscheint also bereits unser Feuer, das irdische, als calor und zwar gerade als jene belebende und ernährende Wärme, die dort das höchste zu Grunde liegende Weltfeuer ausmacht. Es giebt also, wie es nach der letzten Stelle scheint, doch noch ein höheres über diese belebende und erzeugende Wärme hinausgehendes Feuer. Welches ist dies? Denn mit dem multo mobilior etc., mit dem blos quantitativen Unterschied werden sich doch die Stoiker nicht helfen können. Er zeigt blos, daß sie doch noch von der Existenz eines solchen Unterschiedes wissen, aber seinen Begriff nicht mehr bemeistern. Wenn nun Zeno bei Stobäus (T. II. p. 538) sagt: *δύο γένη πυρὸς εἶναι, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφὴν, τὸ δὲ τεχνικὸν αὐξητικόν τε καὶ τηρητικὸν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστὶ καὶ ζώοις· ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή· τούτου δὲ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρων οὐσίαν*, so würde das eine bei Heraklit dem blos erscheinenden, das andere dem kosmisch-elementarischen Feuer desselben entsprechen; indem nun aber die Stoiker bekanntlich auch noch höhere Formen und Auffassungen ihres Princips als die *φύσις* kannten, würde auch hier wieder die Spur eines noch höheren dritten Feuers vorliegen. Und daß Zeno, der in der That von allen Stoikern am meisten in Heraklit eingedrungen zu sein scheint, auch wirklich ein solches noch höheres drittes Feuer gekannt hat, beweisen die Worte des Balbus bei Cicero, nat. de Deor. II, 22: Zeno ita naturam definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. — — — Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam et sectam quam sequatur. Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet, et continet natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consuetrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. Hier liegt also, wie auch bereits Villoison Comm. de

ganzen Schleiermacher'schen Anschauung des heraklitischen Feuers und somit seiner Gesammtauffassung Heraklits zusammenhinge.

Dieses Irrthums Ursache und Beschaffenheit, die sich eigentlich jetzt aus der gesammten vorstehenden Entwickelung bereits deutlich ergeben haben muß, klar und kurz zusammenzufassen, wird der angemessenste und zugleich sein positives Resultat mit sich führende Schluß dieser Untersuchung über die Natur des heraklitischen Feuers sein.

Schleiermacher unterscheidet zwischen dem zu Grunde liegenden und dem erscheinenden Feuer, welches letztere er immer nur als elementarisches Feuer in seinem engsten Sinne, als erscheinende Flamme, auffaßt.

Bei beiden übersieht er zunächst, wie bereits bemerkt, was bei Heraklit gerade das Wesen aller Feuersnatur war, das Processiren des Gegensatzes. Aber eine weitere, hiermit eng zusammenhängende Folge ist, daß was ihm das zu Grunde liegende Feuer ist, bei Heraklit schon zur Stufe des kosmisch-elementarischen Feuers gehört. Ja der Begriff desselben ist bei Heraklit noch tiefer gefaßt.

Es ist ihm dasselbe zugleich Bild und Existenz, Typus und reinste Wirklichkeit des Gesetzes des processirenden Gegensatzes.

Es ist ihm mit einem Worte der reale Proceß, dessen Momente daher bereits — und zwar beständig — in realen Gegensatz auseinandertreten und wieder zusammengehen, verlöschend und sich entzündend.

Das Verlöschen des Feuers ist aber bei Heraklit nicht im Sinne des gewöhnlichen Lebens zu nehmen. Der Proceß des Feuers selbst ist vielmehr bei ihm fortwährendes, stetiges Sichaufreiben und Verlöschen. Eben deshalb aber auch das Verlöschen selbst nur fortwährendes Sichwiederentzünden und zu Feuer werden. Das Verlöschen des Feuers ist die Erzeugung der andern Elemente, welche sämmtlich nur Umwandlungen des Feuers sind, πυρὸς τροπαί, wie Herakleitos selbst sagt, die sich ihrerseits wieder stetig in Feuer rückwandeln. So ist

---

Theol. phys. Stoic. p. 511. ed. Osann. gesehen hat, noch ein dritter Unterschied und noch ein drittes Feuer vor, ein ignis plane artifex, welches noch über dem ignis artificiosus steht, wie dieses über dem ignis inartificiosus. Welches ist aber der wirkliche begriffliche Unterschied zwischen dem ignis plane artifex und dem ignis artificiosus? Daß jedenfalls Balbus dieses Unterschiedes nicht mehr mächtig ist, liegt auf der Hand. In der That aber liegt ihm nichts andres zu Grunde, als der oben näher zu entwickelnde Unterschied des ideellen und des kosmisch-elementarischen Feuers Heraklits, seines Gedankens der reinen Negativität und des reellen negativen Processes.

dies *kosmisch-elementarische Feuer* der thätige Werkmeister der realen Welt (ignis artificiosus; πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, wie die Stoiker sagten), der sie beständig aus sich erzeugt und bildet. Deshalb ist auch das *ganze Weltall selbst* nichts als ein immerlebendes Feuer, πῦρ ἀείζωον, wie Heraklit in jenem Bruchstück den κόσμος ausdrücklich definirt. Alle andern Elemente und die sich aus ihnen bildenden Dinge sind daher nur die zu *reellen* Unterschieden auseinander tretenden und wieder in es selbst zurückgehenden Momente dieses kosmisch-elementarischen Feuers, welches das Universum constituirt. Dieses Feuer kann und muß ein „immerlebendes" genannt werden, obgleich es ein „sich ebenmäßig *verlöschendes* und entzündendes" ist. Denn auch dies Verlöschen ist nur eine Umwendung (τροπή) des Feuers und eine solche, die zudem ihrerseits gar nichts anderes ist, als die Bewegung, wieder zu Feuer zu werden. Es ist somit kein Widerspruch zwischen dem „immerlebenden" und dem „sich entzündenden und verlöschenden" Feuer, welches in demselben Fragment als Definition der Welt auftritt. Im Gegentheil. Die *reale* Weltbildung selbst kommt nur dadurch zu Stande, daß dies Feuer *beständiges*, aber *reelles*, Auseinandertreten seiner Momente, *beständiges*, aber *reelles Verlöschen* (und *Sichentzünden*) ist; denn welches von beiden Momenten man auch fortnehmen würde, — πάντα γὰρ οἰχήσεσθαι — immer würde, — um dies von Heraklit selbst gegen Homer über den Streit (siehe oben § 4.) gebrauchte Dictum hier anzuwenden (und es gehört mit dem vollsten Rechte hierher, denn dieser *Streit* und dieses *Feuer* sind, wie auf der Hand liegt, *gar nichts Verschiedenes*, sondern beide ganz identisch nichts anderes als der Gedanke des *realen* Processes) — Alles verschwinden. Denn nehme man das *Verlöschen* des Feuers fort, so würde es zu gar keiner realen Welt existirender Dinge kommen können, und nehme man das *Sichentzünden* des Feuers fort, so würde ebenso die stetig weltbildende und erzeugende Kraft und somit die reale Welt selbst fortfallen.

Die Welt ist also gerade nur deshalb immerlebendes Feuer, weil dieses kosmische Feuer zwar auch Proceß und somit *Einheit* des Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist, aber eben eine solche, welche es zum *reellen* Unterschied und Auseinandertreten ihrer Momente — wenn diese auch ebenso *beständig* wieder sich mit sich einigen und zusammengehen — kommen läßt. Nur **beide** *Seiten*, das *immerwährende* und *immer reelle Entzünden* wie *Verlöschen zusammen*, sind der wirkliche Proceß, die *ganze* Bewegung und das *wahre Leben* dieses

immerlebenden Feuers und dieses Feuer daher ebenso kosmisch als elementarisch, ebenso erscheinendes als zu Grunde liegendes Feuer.

Bei alledem ist dies Feuer bereits — und dadurch allein kommt eben die Welt zu Stande und dadurch ist es auch der Werkmeister derselben — real sich dirimirende, seine Momente in reelle, wenn auch fließende Unterschiede herauslassende und aus dem Unterschiede wieder mit sich zusammengehende Bewegung und Einheit.

Die Unterschiede erlangen hier beständig als Feuer, Wasser, Erde und was sich aus diesen bildet, ebenso wirkliches Bestehen, als sich diese bestehenden Unterschiede immer wieder in die Einheit des Feuers zurückwandeln.

Im Unterschiede von dieser zum reellen Unterschiede auseinandertretenden Einheit und Bewegung des kosmisch-elementarischen Feuers, die wir deshalb das Feuer des realen Processes nennen, war ihm das innere Gedankengesetz dieses Processes, — das diesem realen Processe zu Grunde liegt und ihn durchwaltet und dessen Realisation jenes kosmische Feuer ist — rein ideelle Einheit, rein intelligible Bewegung, die ihre gegensätzlichen Gedankenmomente, deren stets in einander umschlagende Identität sie ist, niemals in reellen Unterschied und Gegensatz auseinandertreten läßt. Darum nannte er es das niemals verlöschende Feuer (τὸ μὴ δῦνον ποτέ). Oder er nannte es deshalb auch das Eine Weise, den Namen des Zeus, der allein ausgesprochen und allein nicht ausgesprochen werden will, weil jede Wirklichkeit, auch die flüchtigste, nur durch den reellen Unterschied der Momente da ist und jeder solcher reelle Unterschied ihrer Momente für diese ideelle Einheit der rein speculativen Bewegung schon ἀδικία wäre. — Oder er nannte diese ideelle Einheit der reinen Gedankenbewegung die unsichtbare Harmonie, die besser, reiner ist, als die sichtbare, die sich in der Sphäre der ἀδικία, des reellen, wenn auch fließenden Unterschiedes der Momente vollbringt, eine reinere Harmonie, die somit nur das Vorbild der sichtbaren ist. Oder er nannte sie das (Eine) Weise, welche das von Allem (Wirklichen) absolut Getrennte sei (siehe § 15.), oder auch das Eine Weise, die Sentenz, die alles ewig leitet. Oder den Zeus, für welchen die in den Gegensatz der Momente auseinandertretende und die sich mit sich einende Bewegung identisch ist, dessen absoluter Wandelbewegung aber die Seelen nicht folgen können und somit in das Reich des reellen Unterschiedes tretend hierdurch Körperlichkeit annehmen. Oder er setzte den ideellen und den reellen Proceß als Sehnsucht nach Einheit und als Erfüllung oder als Uebereinstimmung mit sich und Friede (ὁμολογία und εἰρήνη) und

als die Welt des Streites und Kampfes sich gegenüber, in welcher die Unterschiede zur reellen sich festhaltenwollenden Existenz gelangen. Oder er nannte das ideelle Gesetz des intelligiblen Processes den Alles, und wie wir noch sehen werden, auch das kosmische Feuer durchwaltenden, und somit in höchster Instanz weltbildenden Logos, den Logos in Gemäßheit dessen (καθ' ὃν) Alles Werdende immer wird, wie uns Amelius bei Eusebius (Praep. Ev. XIV, 3.) und bei Cyrillus c. Julian (VIII. p. 283 C. D. ed. Spanheim) gut berichtet καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος, καθ' ὃν ἀεὶ ὄντα τα γινόμενα ἐγένετο.

Es ist dies καθ' ὃν streng genommen richtiger und präciser als δι' οὗ oder ἐξ οὗ, denn das Verhältniß ist nicht sowohl ein ursächliches, als bereits an sich reines Idealitätsverhältniß. Dieser λόγος ist bereits an sich reine Idee und Vorbild des Seins, zu welcher er sich in der platonischen Philosophie in bewußter Weise abklärt, entwickelt und bestimmt.

Was ferner hierbei hervorgehoben zu werden verdient, ist, wie Heraklit allemal da dieses rein ideelle und als von dem reellen Proceß selbst unterschieden gedachte Gesetz des intelligiblen Processes vor Augen hat, wo er von seinem absoluten Einen spricht. Denn ganz so, als ein solches absolutes Eine, hat er bereits seinen absoluten Begriff bezeichnet, ja kaum existiren einige wenige Bruchstücke, in welchen er ihn nicht so bezeichnet hätte. Das Eine Weise ist der Name des Zeus (Clem. Strom. V, 14.). Das Eine Weise das Wissen der leitenden γνώμη (Diog. L. IX, 1.). Das „Eine" ist es, das im sich Unterscheiden sich selbst mit sich selber eint, wie die Harmonie des Bogens und der Leyer (Plato, Sympos. p. 187 b.) Das Eine Göttliche (ἓν τὸ θεῖον) ist es, das Alles beherrscht, Allem genügt, Alles überwindet (Stob. Serm. III. p. 48.). Ja dies letzte Bruchstück, in welchem dieses göttliche Eine Das genannt wird, was auch die menschlichen Gesetze durchdringt und ernährt, ebensogut wie den Proceß der kosmischen Bewegung, läßt vielleicht am sinnfälligsten hervortreten, wie ihm dieses absolute Eine nicht der kosmische gegensätzliche Proceß selbst, sondern das von diesem gedachte ideelle Gesetz des Processes war. Die Kategorie des Einen ist also für Heraklit nicht minder wichtig, als für Parmenides, nur daß ersterer dasselbe noch bei weitem tiefer und speculativer gefaßt hat. Dieses „Eine" ist auch offenbar hinzugedacht, wenn das Weise von ihm, obgleich es Alles durchwaltet, dennoch das „von Allem Getrennte" genannt wird (Stob. Serm. III. p. 48).

Und der Sache nach ist es auch wieder dies Eine, welches er im Auge

hat, wenn er in jenem Bruchstück (Th. I. p. 24) sagt: „Die Natur (φύσις) liebt sich zu verhüllen, verbergen, und vor der Natur der Demiurg der Natur." Die φύσις ist doch nie bei ihm etwas anderes, als der reale Proceß, das Gesetz des Streites, der Alles constituirt und vermöge dessen in der That jedes existirende scheinbar Eine der beständige Kampf der Gegensätze ist, die es bilden. Was das in zweiter Instanz verborgene genannt wird, der noch vor der Natur sich zu verbergen liebende Demiurg, ist somit nur jenes absolute Eine, die ideelle Grundlage des kosmischen Processes selbst.

Daß beide Processe, der ideelle und der reelle Proceß, weder örtlich noch zeitlich getrennte Existenz von einander haben, braucht kaum noch hervorgehoben zu werden; es liegt in Allem, was wir gesagt und angeführt haben. Der ideelle Proceß, der λόγος, ist vielmehr nur in dem reellen kosmischen Processe vorhanden als ihn durchwaltend d. h. als sein reiner processirender Gedanke, er hat nur eine verschieden gedachte Existenz von ihm.

Daß Heraklit dennoch niemals dazu gelangt ist, diesen seinen ideellen Proceß, den λόγος, in selbstbewußter Weise als das, was er offenbar ist, als die reine Idee des Processes zu erfassen und auszusprechen, ist bereits verschiedene Male und gleich am Anfang dieser Arbeit nach seinen inneren Gründen entwickelt worden. Er konnte dies nicht, weil er das Absolute, auch den ideellen Proceß, zwar als schlechthin unsinnlich, aber immer noch als nur objectiv seiend, noch nicht als Gedachtsein und gedachte Existenz auffaßt.

Merkwürdig ist inzwischen auch hierin, wie nahe er in jener Bezeichnung des „Weisen", das in drei Fragmenten als Bezeichnung für sein Absolutes wiederkehrt und in dem absoluten Wissen alles Seienden und Künftigen, welches seiner Nothwendigkeit (εἱμαρμένη) zukömmt (s. §§ 15 u. 26.), daran ist, auch diese Schranke zu durchbrechen und in die gedachte, im Denken und Wissen vorhandene geistige Existenz seines Absoluten hindurchzudringen.

Das Anstürmen gegen diese innerlich bereits aufgehobene Schranke war jedenfalls der pulsirende Drang und die Qual dieser Philosophie und das Geheimniß ihrer Gährung. Wir haben in ihr eine ihres eigenen tiefsten Begriffes nicht mächtige Philosophie vor uns und gerade dies ist es, was sie so dunkel und schwierig gemacht hat. Man werfe von hier aus einen Blick auf jene Schilderung im platonischen Kratylos zurück, ob sie jetzt nicht noch concreter verständlich alle diese Züge mit gewaltigen Stri-

chen hinstellt. Man sehe, mit welcher tiefen speculativen Gerechtigkeit und Anerkennung Plato, nachdem der eine Herakliter — (man kann aber alle diese Herakliter ebensogut als bloße Personificationen von Stellen und Ausführungen des heraklitischen Werkes fassen) — das sich durch Alles Hindurchziehende (also den λόγος, wie dies sich durch Alles Hindurchziehende anderwärts überall genannt wird) für die Sonne, der andere für das Feuer selbst, der Dritte für das dem Feuer immanente Wärme selbst erklärt hat und alle diese, getrieben von dem ringenden Drang ihres Begriffs, in scheinbar widersprechenden und doch, der von ihnen damit verbundenen Bedeutung nach, identischen Formen sich verlieren, — endlich dem Ephesier die gefesselte Zunge löst und durch Einen Paukenschlag dieses wirre seines eigenen Begriffs nicht mächtige Concert zum Schweigen bringt, indem er den vierten Herakliter selbst erklären läßt: dieses sich durch Alles Hindurchziehende, dieses niemals untergehende Feuer, dieser Alles durchwaltende und dennoch mit nichts Sinnlichem vermischte Logos sei — der Gedanke!

Ob Heraklit seinen wie wir sahen, bestimmt von einander unterschiedenen Gedanken des ideellen und des reellen Processes immer streng und consequent von einander geschieden habe, ob er diesen Unterschied stets festgehalten und ihm beide nicht auch hin und wieder in eins zusammengesunken seien, ist eine andere und kaum mit völliger Sicherheit zu beantwortende Frage. Vieles mußte eine solche stellenweise, sei es scheinbare, sei es wirkliche Nichtbeachtung jenes Unterschiedes mindestens leicht möglich machen. So zuerst gerade der von der großen speculativen Kraft Heraklits zeugende Punkt, daß ihm der ideelle Proceß dem kosmischen Processe immanent war, als diese reine Immanenz nur ein von ihm verschieden gedachtes Sein hatte, und doch noch nicht zur Selbsterkenntniß seines eigenen Gedachtseins gekommen war. Ferner der Umstand, daß beiden, dem ideellen wie dem kosmischen Feuer, der Begriff gemeinsam war, processirende Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein zu sein, ein Begriff, ohne den man überhaupt keinen Schritt bei Heraklit machen kann. Auch das kosmisch-elementarische Feuer ist bereits logischer Proceß; es hat die logische Bewegung des ideellen Processes an sich, mit dem einzigen Unterschiede, daß es die entgegengesetzten Momente des ideellen Processes zu reellen, aber sich immer wieder aufhebenden (fließenden), Unterschieden heraustreten läßt, daß es auch verlischt und gerade durch dieses reelle Verlöschen (und die damit zugleich gegebene kreisende Bewegung seines beständigen sich Wiederentzündens) das reale

Weltall herstellt. Beide unterscheiden sich nur dadurch von einander, daß das eine — der ideelle Proceß — der reine Gedanke der Negativität selbst, das andere — das kosmische Feuer — der seine Unterschiede zu reellem Dasein entlassende und wieder in ihre Einheit aufhebende und hierdurch den kreisenden κόσμος erzeugende Proceß des Negativen ist; daß der erste Proceß also rein geistige Bewegung und Gegensätzlichkeit, der zweite dieselbe logische Bewegung — aber im Reiche des Natürlichen [1]), in der Sphäre des Seins und seines reellen Unterschiedes ist.

Wegen dieser beiden gemeinsamen Bedeutung der logischen processirenden Bewegung, konnte aber ebensowohl auch die Gedankenverwechslung beider Feuer oder Processe nur eine scheinbare sein und an manchen Orten sehr wohl das kosmische Feuer und seine Bezeichnungen an Stelle des ideellen Processes und der feinigen stehen. Auf eine solche, sei es wirkliche sei es scheinbare. Verwechslung beider Gedanken scheint es vielleicht hinzudeuten, wenn gerade ein so scharfer Denker wie Theophrastos (bei Diog. L. IX, 6) uns sagt, Heraklit habe in seinem Buche dasselbe ein andermal anders dargestellt (τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι), ein Ausspruch, welcher auch wieder auf jene in der Schilderung des Plato hervorgehobene Vielnamigkeit hinzielt.

Wie dem auch sei, von den auf uns gekommenen Fragmenten des Ephesiers muß man jedenfalls sagen, daß in ihnen, vielleicht höchstens mit Ausnahme eines einzigen, das aber auch nur scheinbar hiergegen verstoßen dürfte, der Unterschied stets festgehalten und gewahrt ist. Eine sich jedoch hieran von selbst anschließende Bemerkung ist folgende: Es wird aus der vorhergehenden Entwickelung jetzt von selbst einleuchten, daß das philosophische Verdienst des Empedokles im Grunde in gar nichts Anderem besteht, als darin, diesen Gedanken des ideellen und des reellen Processes bei Heraklit aufgefaßt, herausgegriffen, und ihm festen Unterschied gegeben zu haben in seiner Lehre von der Welt der ideellen Einheit, in welcher deshalb nichts Wirkliches ist, und der Welt des Streits oder des νεῖκος, in welchem die Unterschiede jener Einheit heraustreten und es damit erst zur wirklichen sinnlichen Existenz kommt (z. B. Simplic. in de

1) Man vgl. hier das oben p. 34, 1. über die drei stoischen Feuer Entwickelte. Es wird jetzt einleuchten, daß dem ignis plane artifex zum Unterschied von dem ignis artificiosus gar nichts anderes, als dieser von Zeno selbst wie es scheint, bereits nicht mehr ganz klar begriffene Unterschied des ideellen und des kosmisch-elementarischen Feuers Heraklits zu Grunde liegt, während das ignis inartificiosus dem nur erscheinenden Feuer entspricht.

Coelo f. 68. b. *Ἐμπεδοκλῆς δὲ ὅτι δύο κόσμους ἐπιδείκνυται, τὸν μὲν ἡνώμενον καὶ νοητὸν, τὸν δὲ διακεκριμμένον καὶ αἰσθητόν*[1]). Zwar fehlte diesem Manne die speculative Kraft Heraklits und eben deshalb beging er den großen philosophischen Verstoß, den ideellen Proceß, der bei Heraklit im kosmisch-reellen Processe ist, ihn als sein demiurgischer Gedanke durchwaltend, in zeitlicher Trennung, als eine besondere Welt der Welt des reellen Processes als einer gleichfalls besonderen entgegenzusetzen, wodurch ihm beide, die ideelle wie die reelle, zu einseitigen Bestimmtheiten, jene zur bloßen Einheit, diese zur bloßen Vielheit werden und beide somit aufhören mußten, überhaupt noch jede an sich selbst Proceß und Einheit des Gegensatzes zu sein. Gewiß hat daher Plato Recht, wenn er im Sophisten dem Empedokles diese Auflockerung und Auseinandertrennung des bei Heraklit geeinten speculativen processirenden Gegensatzes in abstracte Bestimmtheiten als einen wahrhaften philosophischen Rückschritt zum Vorwurf macht. Immerhin aber war, glauben wir, mit diesem Rückschritt doch andererseits für die Entwickelungsgeschichte des Gedankens das Eine gewonnen, daß es jetzt zu einer totalen Abscheidung jener beiden heraklitischen Processe und zu einer reinen Aufsichselbstbeziehung des heraklitischen ideellen Einen gekommen war. Mochten auch die philosophischen Bestimmungen, wie sie bei Empedokles selbst vorliegen, einen offenbar viel geringeren speculativen Werth haben als die heraklitischen, so war doch für die weitere Geschichte des Gedankens, insonderheit auch für die platonische Philosophie, in dieser reinen Aufsichselbstbeziehung jenes Einen, in seiner totalen Abkehrung von der Welt des nur objectiven Seins, und in seiner reinen Einkehr in sich vielleicht eine große Vorstufe und gewaltige Entwickelungshülfe erlangt. Denn die objective Dialectik der gegensätzlichen Bewegung, die bei Heraklit bereits jeder dieser Processe, auch der ideelle, in sich hat und die klar erkannte Gedankennatur des ideellen heraklitischen Einen in diese selbst von dem sinnlichen Proceß getrennte und rein aufsichselbstbezogene Welt der ideellen Einheit hineinbringend, war hierin für Plato ein Weg gegeben, auf welchem sich ihm das Reich der Idee und ihre antinomische

---

1) Nicht unwichtig ist zu beachten, wie bei Empedokles im Sphairos ausdrücklich auch das Feuer nicht bestehen bleibt, z. B. Philopon. ad Ar. de gener. et corr. f. 5. a. *Ἐμπεδοκλῆς φησὶ τῆς φιλίας κρατούσης τὰ πάντα ἓν γίνεσθαι καὶ τὸν σφαῖρον ἀποτελεῖν ἄποιον ὑπάρχοντα, ὡς μηκέτι μήτε τὴν τοῦ πυρὸς μήτε τῶν ἄλλων τινὸς σώζεσθαι ἐν αὐτῷ ἰδιότητα.*

Dialectik erzeugen, ja der selbst eine innere Grundlage in ihm für die Entwickelung seines *unbedingten Einen* werden konnte. —

Dies sind die beiden heraklitischen Begriffe des Feuers, sein *niemals verlöschendes Logos-Feuer* und sein nur im gedoppelten Proceß des beständigen Verlöschens und Sichentzündens bestehendes *kosmisch-elementarisches* Feuer, sein Zeus und sein Hephaestos. Es wird jetzt klar sein, wie wir sagen konnten, daß, was bei Schleiermacher das zu *Grunde liegende* Feuer im Gegensatze zum erscheinenden ist, bei Heraklit bereits zur Stufe des kosmisch-elementarischen Feuers gehört und auch dieses Feuers Wesenheit lange nicht erschöpft. — Dies kosmisch-elementarische Feuer war somit dem Herakleitos *auch* erscheinendes Feuer, aber es war ihm niemals *blos* erscheinendes Feuer. Wo er dieses *blos* erscheinende Feuer im Schleiermacher'schen Sinne bezeichnen will, da versucht er es, wie wir sehen werden, durch eine besondere Form (πρηστήρ) von dem kosmisch-elementarischen abzuscheiden.

Es ist ferner vielleicht kein müssiges Resultat gewesen, wenn sich uns im Laufe dieser Untersuchung ergeben hat, daß in der That das kosmische den Reigen des Elementarprocesses führende Feuer in Stellen des heraklitischen Werkes als weltbildend ausgesprochen werden *konnte* und eigentlich in der angegebenen Weise ausgesprochen worden sein muß. Es erklären sich uns dadurch die Berichte so vieler — und auch guter — Schriftsteller, unter welchen sogar die aristotelische Metaphysik, daß bei Heraklit Alles *aus* dem Feuer sich herstelle und *in Feuer* wieder auflöse, oder daß das Feuer ihm weltbildend (ἀρχή) sei, ohne daß wir genöthigt sind, *überall* einen reellen Irrthum anzunehmen. Es erklärt sich uns dadurch ferner, was bisher noch unerklärlicher bleiben mußte, wie so wir wieder bei andern Schriftstellern gar *nichts* vom Feuer hören, sondern den *Logos* oder den *Zeus* oder die Heimarmene und ähnliche Formen an Stelle des Feuers als weltbildendes Princip des Ephesiers angegeben finden. Es hat sich uns gezeigt, daß es zwei in *verschiedener Potenz* weltbildende Principien bei Heraklit gegeben hat; in *höchster* Potenz das *ideelle* Gesetz des Gegensatzes, die unsichtbare Harmonie, der allgemeine Logos, dieses logische Feuer, zu welchem sich das kosmisch-elementarische Feuer bereits als seine von ihm durchwaltete reinste Darstellung und Verwirklichung verhält. Im letzten philosophischen Sinne ist *nur dieses* Princip wahrhaft weltbildend und wirklicher Demiurg bei ihm; dann aber das kosmisch-elementarische Feuer, welches er als die in ihrem Processe alle *Wirklichkeit* aus sich erzeugende Umwandlung und Reali-

sirung des vorigen gleichfalls als weltbildend bezeichnen konnte und, wie sich ergeben hat, auch sicher so bezeichnet zu haben scheint. Gerade dies aber erinnert der Form nach wieder lebhaft an den Geist der alten Theologie, welche gleichfalls — man denke nur an so viele in den orphischen und andern Kosmogonieen vorliegende Parallelen — als Werkmeister der realen erscheinenden Welt nicht unmittelbar ihr höchstes Princip, sondern abgeleitete Evolutionen und Incarnationen desselben zu setzen pflegt.

§ 19. Das Princip der Ableitung der Dinge aus dem Feuer.

Ehe wir an die Discussion der kosmologischen Bruchstücke des Ephesiers gehen, ist zuvor noch eine allgemeine Frage herauszuheben und vorläufig zu entscheiden, welche stets für jedes philosophische System von der durchgreifendsten Wichtigkeit ist, die Frage nämlich: welches war bei Heraklit das Princip der Ableitung der andern Elemente (und somit der realen Welt überhaupt) aus dem Feuer?

Gerade bei der Beantwortung dieser Frage wird sich wieder zeigen, wie in Folge jenes Uebersehens der logisch-dialectischen Natur der heraklitischen Bewegung auch seine Physik in ihrem innersten Wesen unverstanden bleiben mußte.

Diese Frage nach dem heraklitischen Ableitungsprincip der Dinge aus dem Feuer wird nun bei Diog. Laert. IX, 8.; Simplicius in Ar. Phys. f. 6. a. u. f. 310. a. Hermias, irris. gent. p. 223. ed. Ox. u. A. kurzweg dahin entschieden, daß Heraklit durch Verdichtung und Verdünnung, *πυκνώσει καὶ μανώσει*, die Dinge aus dem Feuer abgeleitet habe [1]).

Daß dies nun ein grober und erst in nachstoischer Zeit möglicher Irrthum sei, liegt auf der Hand. Auch ist er bereits von Schleiermacher (p. 370 sq.) und Brandis (I. p. 160 sq.) gerügt und hinreichend widerlegt worden. Denn einmal kann bei dem Feuer, als dem selber dünnsten, eine Ableitung durch Verdünnung nicht mehr stattfinden; andererseits setzt dieser ganze Ableitungsmodus das Feuer in derselben Weise als Princip aller Dinge bei Heraklit voraus, wie es bei Thales das Wasser gewesen war und widerspricht überdies seinen Fragmenten, wie später bei der Be-

---

1) z. B. Simpl. a. a. O.: *Ἵππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος — — πῦρ ἐποιήσαντο τὴν ἀρχήν· καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει κτλ.*

trachtung derselben von selbst erhellen wird, auf das Vollständigste. Mit Recht äußert daher Brandis a. a. O.: „Eben darum konnte auch nicht von Ableitung der Einzeldinge und Erscheinung durch Verdichtung und Verflüchtigung beim Heraklit die Rede sein, und Schriftsteller, die ihm unbehutsam diesen Proceß der Verwandlung zuschreiben, wie Simplicius, Diogenes Laërtius u. A., widerlegen zum Theil selber diese ihre Angaben durch Hinzufügung des heraklitischen Wortes, Alles sei ihm Umtausch gegen Feuer gewesen oder „Alles wird gegen Feuer umgesetzt und Feuer gegen Alles, wie gegen Gold die Dinge und gegen die Dinge Gold“.

Allein immerhin frägt sich noch, welches war also der wirkliche Ableitungsmodus bei Heraklit. Hierüber spricht sich, einer Vermuthung Schleiermachers beipflichtend, welche sich auf die Worte des Aristoteles (Phys. I, 6. p. 189.) stützt: „und Alle gestalten dieses Eine durch Gegensätze, wie durch Dichtigkeit und Dünnheit und durch mehr und weniger“, Brandis in einer Anmerkung zu seinen eben angeführten Worten dahin aus: „Eher findet die Ableitungsweise durch das Mehr oder Weniger statt“.

Was hierin nun das wirklich Richtige ist und auch von Aristoteles dabei gemeint wird, wird sich uns später ergeben.

Allein wenn nach dem heraklitischen Princip der ursprünglichen Entstehung des Seins aus dem Feuer gefragt wird, so ist es klar, daß diese Antwort ebensowenig richtig ist, wie die des Diogenes und Simplicius selbst. Denn erstens würde sich eben fragen, woher denn bei Heraklit der vorausgesetzten Masse des ursprünglichen weltbildenden Feuers eine solche Vermehrung oder Verminderung — vor dem Dasein der realen Welt — entstehen könne. Zweitens ist schon aus dieser Stellung der Frage ersichtlich, daß auch bei dieser Annahme im Grunde ganz ebenso wie bei der Annahme der Ableitung durch Verdichtung und Verdünnung ein qualitativer Grundstoff, ein materielles Feuer als in letzter Instanz der Welt ebenso zu Grunde liegend, wie bei Thales das Wasser vorausgesetzt wird. Und endlich dürfte es wohl auf der Hand liegen, daß sich in kosmogonischer Hinsicht die Ableitung durch Mehr oder Weniger von der durch Verdichtung und Verdünnung ihrem Gedanken nach überhaupt nicht unterscheidet; denn letztere geht eben dadurch vor sich, daß innerhalb desselben Raumes ein Mehr oder Weniger des ursprünglichen Elementes angenommen wird. Ebenso würde auch umgekehrt das Mehr oder Weniger des ursprünglichen Elementes auf einen größeren oder geringeren Raum als das ursprüngliche Quantum vertheilt, an und für sich noch gar keine Ableitung motiviren.

Auf denselben Raum aber gebracht, bewirkt es eben eine Verdichtung oder Verdünnung desselben.

Die Ableitungen durch Verdichtung und Verdünnung und durch Mehr oder Weniger sind also dem Gedanken nach mit einander nur identisch.

Brandis selbst ist übrigens auch weit entfernt, jener Schleiermacher-schen Vermuthung eine sonderliche Gewißheit beizuschreiben; vielmehr zeigen seine obigen Worte: „Eher findet ꝛc.", daß er Mißtrauen in diesen angeblichen Ableitungsmodus bei Heraklit setzt. Und in der That äußert er sich im Texte fortfahrend in einer von der von ihm in der Anmerkung ausgesprochenen Vermuthung etwas verschiedenen Weise folgendermaßen: „Ebensowenig wie Verdichtung und Verflüchtigung des Feuers nahm Heraklit Ausscheidung ursprünglicher Gegensätze als Grund des Werdens an; auch wird ihm eine solche Annahme nicht zugeschrieben; vielmehr mußte seiner Grundanschauung nach, in dem Maaße, in welchem die Bewegung gehemmt wird, aus dem Feuer das Starre sich entwickeln, in dem Maaße, in welchem sie wiederum sich beschleunigt, das Starre durch Feuer aufgelockert werden".

Dies ist ganz richtig, aber jene Frage dadurch noch keineswegs gelöst. Denn jetzt entsteht die Frage: wodurch denn bei Heraklit die Hemmung und Beschleunigung jener Bewegung entstand — eine Frage, die eben mit jener nach dem Ableitungsprincip der Dinge aus dem Feuer ganz identisch und nur eine andere Ausdrucksweise derselben ist.

Nach den bisherigen Ansichten bildete also selbst diese Frage eine noch nicht gelöste Schwierigkeit.

Diese Schwierigkeit wird jedoch durch unsere gesammten vorstehenden Ausführungen jetzt bereits im Voraus beseitigt sein; es wird klar sein, daß sie überhaupt nur dadurch entstand, daß man die logisch-dialectische Natur der heraklitischen Bewegung übersah und hiermit nothwendig zugleich übersah, wie, statt eines physischen Ableitungsmodus im engeren Sinne, nur diese selbe logisch-dialectische Natur seiner Bewegung es ist, welche sein physisches Ableitungsprincip bildet.

Auf die Frage: welches ist bei Heraklit das Princip, durch welches er aus dem Feuer das reale Sein ableitet, ist nämlich die Antwort ganz einfach: durch Umschlagen in's Gegentheil. Durch das Verlöschen des Feuers, — dadurch, daß Jedes in sein absolutes Gegentheil[1])

1) Und dies muß es, weil jedes in sich selbst schon processirende Einheit seiner und seines Gegentheils ist, oder den absoluten Logos der Identität von Sein und Nichtsein in sich trägt; siehe hierüber den ontologischen Theil.

umschlägt, kommt die reale Weltbildung überhaupt, und auch im Einzelnen die Reihenfolge der Erscheinungen, zu Stande.

Mit der Philosophie des Ephesiers ist zum Erstenmale die umschlagende Natur des *Gedankens* und seiner Bewegung — zum Princip der *physischen Bewegung selbst* gemacht, oder vielmehr als Gesetz der physischen Bewegung und Entwickelung *angeschaut*.

Daß es in der That nur dieses Gesetz des Umschlagens in sein Gegentheil ist, durch welches das Feuer — welches selbst nur die reinste physische Darstellung dieses Gesetzes ist — die reale Weltbildung zu Stande bringt, ist nun aber hier nicht blos aus dem ontologischen Theil vorauszusetzen, sondern auch für das Gebiet des Physischen selbständig zu beweisen.

Den deutlichsten Beweis hierfür enthält das hauptsächlichste kosmologische Fragment Heraklits, welches wir bei Clem. Al. Strom. V. p. 599 finden, auf das aber, da es ohnehin im folgenden §. näher durchgenommen werden muß, hier zur Vermeidung von Wiederholungen nur hinverwiesen werden soll.

Es sollen daher hier nur einstweilen einige anderweitige Berichte und Fragmente, die das Richtige klar genug hervortreten lassen, angeführt werden.

So wird das wahre Sachverhältniß auf das *Richtigste* ausgesprochen in einer Stelle des Pseudo-Plutarch (Plac. I, 3. p. 877. C. p. 529. W.), welche auch Eusebius (Praep. Ev. XIV, 3. p. 748. D.) entlehnt, ohne daß jedoch diese Autoren ihren eigenen Bericht im mindesten verstehen: „*Ἡράκλειτος καὶ Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεννυμένου, κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα*“. „Heraklit und Hippasos setzen als Princip des Alls das Feuer; denn aus Feuer, sagen sie, werde Alles und in Feuer gehe wieder Alles zurück; *durch die Verlöschung des Feuers aber werde das All erzeugt*“.

Das Feuer ist also gerade dadurch *weltbildend*, daß es in sein *Gegentheil* umschlägt, *verlischt*, und nur diese seine Bewegung, in sein Gegentheil umzuschlagen, ist bei Heraklit das Princip für die Ableitung der Dinge.

Wie wenig freilich der Pseudo-Plutarch selbst jene unterstrichenen Worte, welche das Sachverhältniß bei Heraklit so wahr und tief angeben, zu verstehen im Stande ist, zeigen die unmittelbar darauf folgenden Worte, mit denen er, und ebenso Eusebius, ganz in stoischer Weise fortfährt: „Denn zuerst werde das Feuer, indem das Dicktheiligste (*τὸ παχυμε-*

ρέστατον) in ihm mit sich selbst zusammentritt, zur Erde, dann wieder werde die Erde, aufgelockert durch die Natur des Feuers, zum Wasser gemacht; dieses aber verflüchtigt, werde Luft" rc. Gleichsam als wäre diese vorzüglich falsche Beschreibung von einem Dichtheiligsten im Feuer rc. und jene vorzüglich richtige Angabe, daß durch des Feuers Verlöschung die reale Weltbildung vor sich gehe, nur ein und dasselbe. Aber gerade diese Zusammenstellung des Richtigsten und Falschesten zeigt nur, wie der Berichterstatter jene von ihm unverstandene Angabe alten und trefflichen Commentatoren des Ephesiers entlehnt hat.

Eine weit richtigere eigene Einsicht in die Natur der Sache als der falsche, hat der echte Plutarch, wenn er, den herakleitischen Elementarproceß betrachtend, sagt (de prim. frigid. p. 949. p. 843. W.): „Da aber der Untergang nur ist eine gewisse Umwandlung der untergehenden Dinge in das einem jeden derselben Entgegengesetzte[1]), so laßt uns zusehen, ob mit Recht gesagt wird jenes: Des Feuers Tod ist der Luft Geburt. Denn es stirbt das Feuer wie ein Thier, entweder mit Gewalt verlöscht oder sich durch sich selbst aufzehrend. Die Verlöschung aber macht noch deutlicher seine Umwandlung in Luft".

Hier wird also ausdrücklich und mit vollem Bewußtsein angegeben, daß jenes Verlöschen des Feuers, durch welches die reale Weltbildung vor sich geht, und jene Bewegung überhaupt, durch welche dann weiter die Reihenfolge der einzelnen Erscheinungen abgeleitet wird, in dem Umschlagen eines Jeden in sein Gegentheil bestehe[2]).

---

1) *ἐπεὶ δὲ ἡ φθορὰ μεταβολή τις ἐστὶ τῶν φθειραμένων εἰς τοὐναντίον ἑκάστῳ.* Noch in einer andern, gleichfalls nie berücksichtigten Stelle läßt Plutarch das wahre herakleitische Umwandlungsprincip sehr gut hervortreten, obwohl er selbst sich dabei gerade gegen dasselbe ausspricht, nämlich ib. p. 950. E. p. 850. Wytt.: *Καὶ μὴν οὐδὲ τὸ τῆς φθορᾶς ἀληθές ἐστιν· οὐ γὰρ εἰς τοὐναντίον ἀλλ' ὑπὸ τοὐναντίου φθείρεται τῶν ἀπολλυμένων ἕκαστον, ὥςπερ τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ ὕδατος εἰς τὸν ἀέρα*", „Auch das vom Untergange hergenommene Argument ist nicht wahr. Denn nicht geht in das Gegentheil hinein jedes zu Grunde gehende unter, sondern durch das Gegentheil geht es unter, wie z. B. Feuer durch das Wasser in Luft". Die Meinung, die hier Plutarch verneint, aber dabei sehr scharf und präcis bezeichnet, ist gerade die Meinung des Ephesiers. — An dieser Stelle citirt Plutarch auch das merkwürdige Fragment des Aeschylos:

Παῦε ὕδωρ, δίκην πυρός.

Stille das Wasser, des Feuers Züchtigung.

2) Nur daß Plutarch, den empedokleischen Kanon der vier Elemente im Kopfe, die Luft dem herakleitischen Elementarproceß einschiebt, ein Irrthum, auf den wir

Ebenso deutlich zeigt dies der Ausdruck τροπή, den Heraklit selbst für seine Ableitung der andern Stufen des Elementarprocesses aus dem Feuer und resp. dieser Stufen wieder unter sich gebraucht, z. B. in dem kurzen Fragment (bei Clemens. Al. V. c. 14.): „πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ κτλ.“ „Des Feuers Umwendungen sind zunächst Wasser, des Wassers aber ꝛc.“

Es liegt auf der Hand, daß „τροπή“ bei Heraklit für sich allein schon ganz das besagt, was seine Ausleger später durch den von ihnen zu diesem Zweck gebildeten abstracteren Ausdruck „ἐναντιοτροπή“ nur näher erklären, also: „Umwendung in's Gegentheil“. τροπή bedeutet bei Heraklit ganz dasselbe, was „Umschlagen“ in der hegelschen Philosophie, wo auch immer Umschlagen ins directe Gegentheil darunter verstanden wird.

Dasselbe bedeutet auch der andere von Heraklit selbst hierfür gebrauchte Ausdruck ἀμοιβή, Umwechslung, Gegentausch, Umwandlung. Einstimmig melden uns die Berichterstatter, Heraklit habe gesagt, wie Alles Umwandlung des Feuers sei, πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα (siehe Diog. L. IX, 8.; Simplic. in Phys. f. 6. a.). Deutlicher noch heißt es in den homerischen Allegorieen (p. 468. Gal. p. 146. Sch.) „πυρὸς γὰρ δή, κατὰ τὸν φυσικὸν Ἡράκλειτον, ἀμοιβῇ τὰ πάντα γίνεται“, „durch die Umwandlung des Feuers entsteht, nach dem Physiker Herakleitos, das All“. Am deutlichsten aber zeigt dies ein uns von Plutarch wörtlich aufbewahrtes Bruchstück des Ephesiers (de Ei ap. Delph. p. 388. p. 591. Wytt.) „πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα“, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥςπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός“. „Alles wird gegengewandelt (umgewechselt) gegen Feuer und Feuer gegen Alles, wie gegen Gold die Dinge und die Dinge gegen Gold“. In zweierlei Hinsicht läßt dieses Fragment keinen Zweifel darüber, wie unter der weltbildenden Bewegung des Feuers, seiner τροπή oder ἀμοιβή, von Heraklit immer eine Bewegung und Umwandlung ins directe Gegentheil verstanden wird.

Einmal, indem Heraklit statt ἀμείβεσθαι ausdrücklich ἀντὶ-ἀμείβεσθαι sagt, worin er also noch besonders hervorhebt, daß diese Bewegung des Feuers, sich umzuwandeln oder umzutauschen, eine Bewegung in das

später zurückkommen und der um so leichter entstehen konnte, als, wie die Stelle selbst zeigt, gerade auch der heraklitische Ausdruck von dem Verlöschen des Feuers sehr leicht zu der Ansicht verleiten konnte, das, wohinein das Feuer bei ihm verlösche, sei Luft.



Gegentheil seiner selbst sei; und zweitens durch den Vergleich dieser weltbildenden kosmischen Bewegung mit der ökonomischen Bewegung der Circulation, mit dem Umsetzen des Goldes gegen die Dinge und der Dinge gegen Gold.

Denn hiervon ist schon im §. 10., auf den hier zurückverwiesen werden muß, dargethan worden, wie Herakleitos diese Operation als ein Umschlagen in ihr absolutes Gegentheil, als das Auseinandertreten der ideellen Einheit des Werthes in die reale Vielheit der in ihr enthaltenen Dinge, und wiederum als ein Rückgehen und Umsetzen dieser realen Vielheit sinnlicher Dinge in die ideelle Werth-Einheit, richtig erfaßte.

Darum wird nun auch in allen Berichten die Ableitung jedes Elementes aus dem andern immer nicht nur als eine Geburt des einen, sondern auch als ein hiermit nothwendig gegebenes Sterben des andern Elementes beschrieben, eine Ausdrucksweise Heraklits, in welcher er so adäquat, als in sinnlicher Sprache nur möglich war, hervorhebt, wie alle Ableitung nur durch die eigene Aufhebung dessen, aus welchem die Ableitung geschieht, vor sich geht und nur in der Bewegung desselben besteht, in sein eigenes directes Gegentheil — in so directen Gegensatz wie Leben und Tod — umzuschlagen. So z. B. Max. Tyr. Diss. XXV. p. 230. „μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως, ἀλλαγὴν ὁδῶν ἄνω καὶ κάτω[1]) κατὰ τὸν Ἡράκλειτον καὶ αὖθις αὖ ζῶντας μὲν τὸν ἐκείνων βίον, ἀποθνῃσκόντας δὲ τὸν ἐκείνων ζωήν. ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῇ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τοῦ ὕδατος“. „Es lebt das Feuer der Erde Tod und es lebt die Luft des Feuers Tod, das Wasser lebt der Luft Tod“ &c. Und ebenso Plutarch (de *Ει* ap. Delph. p. 392. C. p. 606. W.): — — „denn es ist nicht blos, wie Herakleitos sagte, des Feuers Tod für die Luft Geburt, und der Luft Tod für das Wasser Geburt“ &c. (*πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις κτλ.*[2]).

Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, daß der Ableitungsmodus der Dinge aus dem Feuer bei Heraklit in nichts Anderem bestand, als in dem im ontologischen Theil hinreichend auseinandergesetzten

1) Man liest wohl besser: *μεταβολὴν ὁρᾷς σωμάτων καὶ γενέσεως ἀλλαγὴν, ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω κατὰ τὸν Ἡρακλ. κτλ.* „Du siehst die Umwandlung der Körper und den Wechsel der Entstehung, den Weg nach Oben und Unten, nach Heraklit &c.“

2) Vgl. oben über den Tod der Seele, welcher des Wassers, und den Tod der Götter, welcher der Menschen Geburt ist, und umgekehrt, § 5.



Princip der dialectischen Bewegung in das absolute Gegentheil und daß ihm gerade in dieser, dem Feuer, wie im vorigen § gezeigt, ununterbrochen zukommenden Bewegung die weltbildende Thätigkeit desselben bestand, wie es auch dieser seiner Eigenschaft, reinste physische Darstellung dieses Processes zu sein, die Stellung als oberste Stufe im heraklitischen Elementarproceß verdankt.

Höchstens das könnte befremdlich erscheinen, wie man so lange diesen Ableitungsmodus der Dinge bei Heraklit in seiner Bestimmtheit verkennen konnte, nachdem doch nicht blos Plutarch ganz explicite, sondern selbst christliche Kirchenväter das Richtige darüber eingesehen zu haben scheinen. Mindestens kann man sich nicht präciser, kürzer und treffender über den Unterschied des heraklitischen Ableitungsmodus von dem der früheren ionischen Naturphilosophie ausdrücken, als es Arnobius (adv. Gentes. ed. Or. II. c. X. p. 53.) thut: „Vidit enim Heraclitus res ignium conversionibus fieri, concretione aquarum Thales", bei Thales entstünden die Dinge durch Verdichtung des Wassers, bei Heraklit durch Umkehrungen des Feuers, — falls man nämlich dabei unter conversio nicht eine Umwandlung überhaupt, sondern ganz bestimmt eine Umwandlung in das specielle Gegentheil versteht.

§ 20. Fortsetzung. Die kosmologischen Bruchstücke bei Clemens Alexandrinus. Die Stufen des Elementarprocesses. Der Gedanke derselben.

Ehe wir das Vorstehende aber weiter verfolgen und zur Entwicklung des Elementarprocesses im Einzelnen übergehen, ist es nöthig eine Stelle des Clemens, welche uns die schätzbarsten Bruchstücke über die Naturlehre des Ephesiers mittheilt, hier, und zwar zur leichteren Uebersichtlichkeit in dem Zusammenhange, in welchem sie der Kirchenvater giebt, vorauszustellen und dieser die Discussion ihrer Theile in dem Maaße, in welchem die Untersuchung es fordert, folgen zu lassen: Clemens Al. (Strom. V. c. 14. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.) sagt: *σαφέστατα Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ταύτης ἐστὶ τῆς δόξης· τὸν μέν τινα κόσμον, ἀΐδιον εἶναι δοκιμάσας· τὸν δέ τινα, φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν εἰδώς· οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πως ἔχοντος· ἀλλ' ὅτι μὲν ἀΐδιον τὸν ἐξ ἁπάσης τῆς οὐσίας ἀϊδίως ποιὸν κόσμον ᾔδει, φανερὸν ποιεῖ λέγων οὕτως·* „*Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα* [1])“ *ὅτι δὲ καὶ γενητὸν*

---

1) Dies Bruchstück — aber ohne das, jedoch sehr echte „*τὸν αὐτὸν ἁπάντων*“ — ken‥en auch Plutarch. de anim. procr. p. 1014. p. 129. W. und Simplic. in de Coelo f. 68. b. (Scholia in Arist. ed. Brand. p. 279.), welche es jedoch beide nicht in so textueller Form wie Clemens mittheilen, sondern nur den ersten Satz desselben und zwar mehr aus dem Gedächtniß zu citiren scheinen. Plutarch hat: *κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν, οὔτε τις ἀνθρώπων ἐποίησεν* und bricht hier ab; Simplicius fügt noch hinzu „*ἀλλ' ἦν ἀεί*“, so daß sich schwer bestimmen läßt, ob er dies *ἀεί* hinter *ἦν* las, oder das bei Clemens folgende *καὶ ἔστιν καὶ ἔσται*, das er nicht mehr giebt, dahinein zusammenzieht. Dagegen dürfte das *τόνδε* hinter *κόσμον* bei Clemens zu ergänzen sein. Denn so haben Plutarch und Simplicius übereinstimmend, und auch Alexander Aphrodisias (siehe § 25.) muß so gelesen haben.

καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι ἐδογμάτιζεν. μηνύει τὰ ἐπιφερόμενα· „Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα· θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ“ δυνάμει γὰρ λέγει· ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δέ τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα· ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται. σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ· „θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρῶτον ἦν ἢ γενέσθαι γῆ“ ὁμοίως καὶ περὶ τῶν ἄλλων στοιχείων τὰ αὐτά.

Wir beginnen zunächst mit der Uebersetzung des ersten in dieser Stelle enthaltenen Bruchstückes und des darauf folgenden, auch diese hier noch nicht nach allen ihren Seiten betrachtend.

„Die Welt, die Eine aus Allem [1]), hat Keiner der Götter noch Menschen gemacht, sondern sie war und ist und wird sein ewiglebendes Feuer, maaßvoll [2]) sich entzündend und maaßvoll verlöschend“. „Daß er aber, fährt Clemens fort, — die Welt auch als entstehend und vergänglich festsetzte, zeigt das später Folgende: „„Die Umwandlungen des Feuers sind zuerst Meer, von dem Meere aber ist die Hälfte Erde, die Hälfte aber feurige Atmosphäre (*πρηστήρ*)““. „Der Fähigkeit (dem Ansich) nach, meint er, — fügt Clemens hinzu [3]), — weil das Feuer durch den Alles durchwaltenden

---

1) d. h. die Eine und selbige aus allen Dingen, die aus allen innerlich identische; siehe unten.

2) Schleiermacher faßt dies *μέτρα* oder *μέτρῳ*, wie Eusebius setzt, räumlich auf. Unsere Auffassung, welche sich in der Folge von selbst darlegen und rechtfertigen wird, bestätigt sich auch durch das synonym zu nehmende *ἑτοίμως ἁπτόμενον* 2c. (angemessen) in der im § 18. citirten Stelle der Allegorieen.

3) Wie die Uebersetzung zeigt, behalte ich die Interpunction des Textes zwischen *λέγει* und *ὅτι* bei. Denn Creuzers im Dionysos p. 80 gemachter Vorschlag, das Kolon daselbst ganz fortfallen zu lassen, hebt sich, wie schon Schleiermacher p. 377 bemerkt, daran auf, daß die Umwandlung des Feuers nicht *δυνάμει*, sondern auch wirklich *ἐνεργείᾳ* geschiebt. Das Kolon aber hinter *πῦρ* zu setzen und *τὰ σύμπαντα* als Subject zu *τρέπεται* zu fassen, oder auch die Interpunction mit uns zu belassen, das *σύμπαντα* aber als Objectsaccusativ zu *τρέπεται* — statt zu *διοικοῦντος λόγου*, wie schon Creuzer will — zu verstehen, würde zwar keine wirkliche Sinnverschiedenheit von der obigen Uebersetzung gewähren, wohl aber ohne Noth annehmen heißen, daß Clemens bei der Darstellung des Ephesiers sich vielleicht zu sehr stoischer Ausdrucksweise bediene; cf. Diog. L. VII, 136 von den Stoikern: *κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα* (nämlich Zeus) *τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ, κτλ.*

Logos und Gott durch die Luft hindurch in das Feuchte, wie in einen Saamen der Weltbildung umgewandelt wird, welchen er Meer nennt. Aus diesem aber wird wiederum Erde und Himmel und was von diesen umfaßt wird".

Was in dem ersten Bruchstücke der zu „κόσμον" gemachte Zusatz τὸν αὐτὸν ἁπάντων besagen will, wird des Zusammenhanges wegen erst später näher erörtert werden. Jedenfalls ist zuvörderst die Gesammtbedeutung des Fragments vollständig klar und hat sich uns schon zum voraus in dem § 18. auf den hier zurückverwiesen werden muß, ergeben. Das Weltall wird hier von Herakleitos selbst definirt als jenes kosmische Feuer, als der reale, den in ihm enthaltenen Momenten unterschiedenes Dasein gebende, Proceß, den wir in dem angezogenen § näher erörtert und dessen Unterschied von dem ihm innewohnenden Gesetze des ideellen Processes (dem Logos) wir daselbst aufgezeigt haben. Die, trotz der scheinbaren Verschiedenheit der sinnlichen Formen und Gestaltungen, die sie umfaßt, in sich einige und identische Welt — (denn dies ist, wie hier vorausgesetzt werden mag, die Bedeutung des τὸν αὐτὸν ἁπάντων [1]), — ist ein immerlebendes Feuer.

Wollen wir den eigentlichen Sinn des Bruchstücks kurz und erschöpfend

---

1) Schleiermacher (p. 450) meint, man habe nur die Alternative, diese Worte zu fassen, entweder als „die Welt die Eine und selbige aus allen Dingen" aber in dem Sinne, daß Herakleitos sich damit habe in Opposition setzen wollen gegen solche, die mehrere Weltsysteme lehrten, oder aber als „die Welt, dieselbige für alle Menschen" (vgl. § 30.), welche Auffassung auch Brandis acceptirt. Wir halten beides für gleich unrichtig. Unsere Auffassung*), nach welcher in jenen Worten die innere Identität der Welt herausgehoben werden soll, eben die Seite, nach welcher die Welt nur Eines, πῦρ ἀείζωον, ist, wird sich im Verlaufe immer mehr und mehr bestätigen. Wir bemerken hier nur, daß wir diese Worte also nur in dem Sinne fassen, in dem uns Arist. Phys. Ausc. I, 2. p. 185. B. von der herakliteischen Philosophie sagt: περὶ τοῦ ἓν εἶναι τὰ ὄντα (ἔσται) ὁ λόγος; in dem Sinne, in welchem uns ein Herakliteer bald (§ 211.) von Wasser und Feuer sagen wird ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτά. Oder wie Chrysippus (ap. Phaedrus de nat. Deor. p. 19) die Welt nennt: τὸν κόσμον ἕνα τῶν φρονίμων. Ihren letzten Beleg wird unsere Auffassung im § 25. bei Betrachtung von Arist. de Coelo III, 1. erhalten.

---

*) Ebenso müssen wir uns daher jetzt gegen die Ansicht von Zeller erklären, welcher I. p. 459 das ἁπάντων auf die „Götter und Menschen" in dem Fragmente beziehen will, und zwar so, daß die Worte den Grund andeuten sollen, weshalb keiner von diesen die Welt gemacht habe, weil sie nämlich alle zusammen als Theile in ihr enthalten seien.



wiedergeben, so könnten wir es nach allem Bisherigen am besten durch folgende freie Uebersetzung thun: „Die Welt — — war, ist und wird sein immerwährendes Werden, beständig, aber in wechselndem Maaß (vgl. hierzu § 26.), aus dem Sein in (processirendes) Nichtsein und aus diesem in (processirendes) Sein umschlagend". —

Was uns in unserm Bruchstücke zunächst vorzüglich wichtig und dennoch immer übersehen worden zu sein scheint, ist, wie Heraklit hier, indem er die Welt ein „immerlebendes Feuer" nennt, und dieses als ein ebenmäßig „sich entzündendes und verlöschendes" bezeichnet, das Leben dieses ausdrücklich von ihm als πῦρ ἀείζωον bezeichneten Feuers somit auch in seinem Verlöschen fortbestehen läßt. Das Verlöschen widerspricht also nach Heraklit dem immerwährenden Leben dieses kosmischen Feuers nicht. Im Gegentheil. Es bildet ebensogut als das „sich entzündend" gerade die Definition dieses „immerlebenden" Feuers. Beides sind gleichmäßig die eigenen Momente, in deren unausgesetztem Proceß gerade das Dasein dieses ewigen kosmischen Feuers besteht.

Dieses Feuer lebt also auch in seinem Verlöschtsein. Das Verlöschtsein constituirt selbst ein Moment seines Lebens und Processes. Genau hiermit zusammenhängend ist es, wenn es in dem darauf folgenden Bruchstück heißt: „die Wandlungen des Feuers sind zuerst Meer, des Meeres aber ꝛc." In der Pluralform τροπαί liegt offenbar, daß auch die nachfolgenden Umwandlungen des Meeres und resp. der Erde, weil diese Elemente ja selbst nur Umwandlungen des Feuers darstellen, von Heraklit mittelbar als eigene Umwandlungen des Feuers angeschaut werden und werden können. Sonst würde nur von einer τροπή des Feuers die Rede sein können. Noch bestimmter als die Pluralform zeigt dies das Wort πρῶτον. Die Wandlungen des Feuers sind zunächst Meer. In zweiter Linie, folgt hieraus, sind also auch die weiteren Wandlungen des Meeres Wandlungen des Feuers. (Schon hieraus ergiebt sich, wie der zu κόσμον gemachte Beisatz τὸν αὐτὸν ἁπάντων eben nur diese innere Identität der Welt hervorheben soll.)

Diese Wandlungen des Feuers in Wasser und resp. des Wassers in Erde sind die Seite oder das Moment des Verlöschens des Feuers im ersten Bruchstück. Wir sehen jetzt also, mit welchem Recht es bei Pseudo-Plutarch und Eusebius (im vorigen §) hieß: durch das Verlöschen des Feuers komme die reale Weltbildung zu Stande. Denn durch dieses Verlöschen des Feuers, durch seine Umwandlung in sein Gegentheil, kommt das Wasser, die Abstufung und Reihenfolge der verschiedenen Elemente und das gesammte Reich der Realität überhaupt zur Existenz, wie ja auch Clemens

a. a. O. ausdrücklich berichtet, daß dem Ephesier das Gebiet des Feuchten der Saame der Weltbildung gewesen sei, aus dem sich ihm Erde und Himmel und alles besondere Dasein dann weiter entwickelt habe.

Wie die Umwendung des Feuers in Wasser 2c. das Verlöschen, so stellt wieder die Rückwandlung des Meeres in feurige Atmosphäre (πρηστήρ), und resp. somit auch mittelbar schon die Rückwandlung der Erde in Meer, das Sichentzünden des Feuers im ersten Bruchstück bei Clemens dar. Der Proceß, in welchem das Leben dieses ewiglebenden kosmischen Feuers also besteht, ist also die beständige Umwandlung des Feuers in die sich abstufende Reihenfolge der andern Elemente und der aus dieser sich bildenden realen Existenzen, und die ebenso beständige Rückwandlung der reellen Dinge in Feuer.

Erst beide Seiten zugleich und zusammengenommen — was nicht genug hervorgehoben werden kann — bilden das Dasein, das Leben und den Proceß des kosmischen Feuers. Beide Bewegungen finden, wie unsere Fragmente zeigen, gleichzeitig (denn es ist von μέτρα, aber von keinem ἐν μέρει die Rede) und in demselben Maaße statt. Diese Bewegungen selbst, sagen wir, das Uebergehen in das Stadium des Entzündet- und Verlöschtseins finden immer ununterbrochen und gleichzeitig statt, sind nur die beiden Seiten Einer Bewegung. Nur der erreichte Uebergang, das eingetretene Verlöschtsein oder Entzündetsein (welches jedes aber eben sofort wieder in die entgegengesetzte Bewegung umschlägt) bildet einen qualitativen Knotenpunkt in dieser stetigen Bewegung oder ein Maaßverhältniß, welches wir später sich genauer entwickeln sehen werden (§§ 23. u. 26.). Es wird sich daselbst noch weiter zeigen, daß Verlöschen wie Sichentzünden stets gleichzeitige und immer nur quantitativ sich überwiegende Processe sind, daß also beide (und die realen Existenzen überhaupt) immer nur quantitative Maaßbestimmungen Einer Einheit, nämlich der Einen ihnen zu Grunde liegenden, in's Gegentheil umschlagenden Bewegung sind. Dies ist es, was Heraklit mit dem μέτρα . . . μέτρα bezeichnet. Erst dies ununterbrochene, gleichzeitige und gleichmäßig-thätige Ineinandersein beider nur in ihrem quantitativen Ueberwiegen oder in ihrem Maaße wechselnden Seiten giebt das Dasein des kosmischen πῦρ ἀείζωον oder des Weltalls.

Diese stete Gleichzeitigkeit beider Momente und ihr wechselndes Maaß ist auch schlechterdings nothwendig; denn das Feuer ist nur dies: perennirend zu verlöschen, sich beständig in sein Gegentheil [1]), das Wasser, um-

1) Man vgl. hierzu auch die im folgenden § zu discutirende hippokratische Stelle.

zuwandeln; das Wasser seinerseits ist nur dies, immer mählich, einerseits in Erde, andrerseits in Feuer umzuschlagen, welches letztere sofort wieder zu Wasser wird, oder richtiger: welches ein beständiges Wasserwerden ist, wie das Wasser nur ununterbrochenes, aber mähliches Feuer- und Erdewerden ist u. s. f. Oder wie wir im ontologischen Theil bereits gehabt haben, *ὁδὸς ἄνω κάτω μία*. „Der Weg nach Oben und Unten ist ein und derselbe". Wir sehen hier wieder auch von dieser Seite recht deutlich, wie dieses Fragment durchaus nicht von einer formal gleichmäßigen Abstufung des Elementarweges, die gar nicht vorhanden ist (s. §§ 21. u. 22.), sondern von der innern Identität dieser durch sich selbst beständig in ihr eigenes Gegentheil umschlagenden Bewegung zu verstehen ist. Wie dies im § 7. von der logisch-metaphysischen Seite als die Bedeutung jenes Fragments nachgewiesen ist, so zeigt sich jetzt auch auf dem physikalischen Gebiete dasselbe. Das Feuer ist nur der perennirend sich aufreibende Proceß beständig zu Wasser zu werden, den Weg nach Unten zu wandeln. Das Wasser ist aber gleichfalls kein Sein, sondern — und zwar im heraklitischen Sinne sofort und in demselben Maaße, in welchem je ein Atom des Feuchten aus jenem beständigen Proceß des Feuers erzeugt wird — nur die mähliche Bewegung sich fortlaufend in Feuer (und resp. weiter unten in Erde) rückzuwandeln, sich unausgesetzt in den Weg nach Oben und Unten zu dirimiren.

Der Ausspruch *ὁδὸς ἄνω κάτω μία* enthält also in dieser Hinsicht nichts anderes, als was unser jetziges Fragment dadurch lehrt, daß es das Weltall als ein beständiges Feuer definirt und das Leben dieses Feuers dahinein setzt, der Proceß des ebenmäßigen Entzündens und Verlöschens, d. h. das beständige Ineinanderumschlagen des Weges nach Oben und Unten zu sein. —

Was uns ferner auffälliger Weise stets fast unbeachtet geblieben zu sein scheint, ist, wie Clemens in den Worten: *ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ κτλ.* als noch vor und über jenem kosmischen Feuer, als somit in höchster und letzter Instanz weltbildendes Princip bei Heraklit, den Alles durchwaltenden Logos erwähnt. Auch das Feuer selbst wird nach der Stelle des Clemens von diesem Logos noch unterschieden, und erst durch diesen, auch es selbst regierenden und durchwaltenden Logos, wird es in sein Gegentheil, das Feuchte, umgewandelt.

Es springt in die Augen, wie genau dies mit Alledem übereinstimmt, was wir über diesen Logos (s. §§ 13. u. 14.) und zumal zuletzt (§ 18.) über seine Bedeutung und Stellung als das ideelle Gesetz des processirenden Gegensatzes entwickelt haben, von welchem selbst das Feuer nur reinste phy-

sische Darstellung ist, von welchem selbst das kosmische Weltfeuer sich noch als der seine Momente in realen Gegensatz auseinandertreten lassende Proceß unterscheidet.

Ohne diese von uns für den Logos in Anspruch genommene Bedeutung muß es durchaus unverständlich bleiben, was Clemens hier in seiner Darstellung der heraklitischen Physik und des Elementarprocesses mit dem Logos und seiner ihm eingeräumten Stellung vor dem Feuer — und als dieses selbst umwandelnd — will.

Man kann aber auch nicht im Geringsten Clemens beschuldigen wollen, hier mit diesem λόγος und der Stellung, die er ihm giebt, oder eigentlich mehr durchscheinen läßt, als er sie ihm giebt, etwas dem Ephesier Fremdes in ihn hineingetragen zu haben. Denn erstens wird seine Angabe bestätigt durch Alles, was wir über diesen λόγος διοικῶν als das echteste und eigentlichste heraklitische Princip gehabt haben; zweitens werden wir noch sehen (s. § 28.), daß Heraklit das Wesen dieses seines weltbildenden λόγος unmittelbar am Anfang seines Werkes und somit noch vor der Lehre des Elementarprocesses explicirte. Drittens endlich wird die Angabe des Clemens noch außer allen Zweifel gesetzt durch die eigenen Worte Heraklits in dem dritten von Clemens a. a. O. angeführten Bruchstück: θαλ. διαχ. καὶ μετ. εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρῶτον ἦν κτλ.

Wir wenden uns jetzt, um dies Bruchstück mit in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen, zur weiteren Uebersetzung der clementinischen Stelle. „Aus diesem — dem Feuchten, welches Heraklit den Saamen der Weltbildung nenne — wird wiederum Erde und Himmel und das von diesen Umfaßte. Wie es aber wieder aufgelöst und in Feuer rückgewandelt wird (ἐκπυροῦται)[1], macht er klar durch die Worte: „„Das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Logos (Gesetz), welcher zuvor Statt hatte, ehe es Erde war““. In gleicher Weise aber sagt er auch von den andern Elementen dasselbe“.

Wir sind nämlich vorläufig der bisher üblichen, auch von Schleierm. und Brandis ꝛc. adoptirten Fassung und Uebersetzung des Schlußsatzes in unserm Bruchstücke gefolgt. Wir müssen aber sofort gestehen, daß wir

---

1) Man achte darauf, wie hier der Ausdruck ἐκπυροῦται, wie das unmittelbar folgende Fragment zeigt, auf das es Clemens anwendet, nur die beständige Umwandlung des Wassers auf dem Wege nach Oben, nicht aber einen plötzlichen allgemeinen Weltbrand bezeichnet.

diesem Satze, „welcher (Logos) zuvor Statt hatte, ehe es (das Meer) Erde war“ keinerlei Sinn abgewinnen können.

Wir wundern uns, daß man über diese Schwierigkeit bisher so, als wenn gar keine vorläge, hinweggegangen ist, umsomehr als in dem Bruchstück ja selbst eben die gedoppelte Bewegung des Meeres nach Oben und Unten, — nämlich sein Auseinandertreten, wodurch alles Besondere erst wird, seine Selbstzerlegung (διαχέεται) in Feuer und Erde, und andrerseits wieder sein sich selbst wieder herstellender und es auf sein früheres Maaß zurückführender Rückgang in sich (μετρέεται)[1] — des Genaueren beschrieben werden soll. Ja auch wenn man in dem Bruchstück nicht mit uns die Beschreibung der gedoppelten Bewegung des Meeres, nach Unten und Oben und auch seiner sich wiederherstellenden Rückbildung aus den andern Stufen, sondern mit Schleiermacher p. 380 wegen der, dies aber gar nicht beweisenden, einleitenden Worte des Clemens blos die Beschreibung des Rückgangs nach Oben aus der Stufe des Feuchten sehen will, so würde die Erde doch ebensowenig hier hinein passen. Denn soll das Fragment nur den Aufgang des Wassers nach Oben beschreiben, so müßte — was übrigens allem Bisherigen widerspricht — bis dahin auch nur der Weg nach Unten beschrieben worden sein. Wie widersprechend und den Gegensatz in beiden Bewegungen übersehend wäre es aber dann nicht, den Rückgang des Wassers nach Oben nach dem Gesetze statthaben zu lassen, welches war, „ehe das Wasser Erde war“, welches also nur für die dem Rückgang des Wassers nach Oben entgegengesetzte Umwandlung desselben in Erde galt? Und wenn man aus den Einleitungsworten des Clemens „wie es aber wieder aufgelöst und in Feuer rückgewandelt wird ꝛc.“, folgern will, es dürfte in dem nun angeführten Fragment nur der Rückgang nach Oben gelehrt werden, dann müßte man vor allem erwarten, daß dieses Fragment mit dem Rückgang der Erde begönne und ihn schildere.

Und ferner: wie unbegreiflich wären nicht in jedem Falle die von Clemens dem Fragment hinzugefügten Worte: „Gleicherweise sagt er auch über die andern Elemente dasselbe“. Denn lautet das Bruchstück: das Wasser wird ausgegossen ꝛc. nach dem Logos, der Statt hatte, ehe es Erde

---

1) Diese Auffassung von μετρέεσθαι, zugemessen werden, als der Wiederherstellung des Meeres auf das Quantum und Maaß, welches es vor seiner Dirimirung in Feuer und Erde hat (also seiner Rückbildung aus Feuer und Erde), bedarf noch einer näheren Nachweisung, die ihr in § 23. gelegentlich zu Theil werden wird.

war, — so ist jedenfalls etwas nur der speciellen Natur des Wassers Zukommendes in dem Fragment ausgesagt, und jene Worte des Clemens, welche nur dann verständlich sind, wenn in dem Fragment von Heraklit ein formal-allgemeines Bewegungsgesetz ausgesprochen ist, wären unmöglich.

Um also unsere Meinung über die Stelle vorzutragen, so ist der Text des Clemens krank, die richtige Lesart uns aber noch von Eusebius Praep. Ev. XIII. c. 13. p. 676. ed. Par. aufbewahrt, wo der Schlußsatz des quäst. Fragmentes lautet: „— λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι“ und wonach das ganze Fragment also zu übersetzen ist: „das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Logos, welcher zuerst war, ehe es (selbst) noch war.

Es liegt auf der Hand, wie dies sofort einen vorzüglich echten heraklitischen Sinn gewährt. Das Meer wird regiert nach demselben Gesetz der processirenden, stets in ihr Gegentheil umschlagenden Identität der Gegensätze von Sein und Nicht, welches vor der Existenz des Meeres selbst war, welches, wie wir gesehen haben, allem Sein, selbst dem Feuer, präexistent ist und das treibende Bewegungsgesetz in ihm bildet. Dasselbe Gesetz des Umschlagens ins Gegentheil, derselbe Alles durchwaltende Logos — ist dann der Sinn des Fragmentes, — durch welchen das Meer vom Feuer producirt wird, bildet zugleich schon das Gesetz, durch welches auch das Meer selbst wieder regiert und seine eigene Umwandlung in Feuer und Erde bestimmt wird. Gewiß ist nichts echter heraklitisch, als diese in der Lesart bei Eusebius so nachdrücklich hervorgehobene Identität und Präexistenz des Logos, nach welchem die Entwickelung und Bewegung jeder Naturstufe stattfindet, vor allem Sein. Dann sieht man auch deutlich, wie Heraklit die in seinem Fragment bei Sextus (siehe § 28.) seinem Werke von ihm selbst vorangeschickte Behauptung, daß alle Dinge nach (d. h. gemäß) diesem Logos geworden seien (vgl. oben p. 40), wirklich durch seine Physik durchzuführen gesucht hat. Bei Acceptation dieser Eusebius'schen Lesart gewährt daher auch einen ganz guten und vorzüglich richtigen Sinn die von Clemens dem Fragmente angehängte Bemerkung: „Gleicherweise — wie der Ephesier nämlich vom Meere sagt, daß es nach demselben Logos weiter entwickelt wird, welcher war, ehe es selbst war — sagt er auch über die übrigen Elemente dasselbe“. Denn diese Zurückführung der Entwickelung eines jeden auf das ihm stets schon präexistirende Verhältniß war in der That das formal-allgemeine Entwicklungsgesetz, das Heraklit auf eine jede Elementarstufe und auf jedes Dasein überhaupt anwandte. So war dann in der That diese Welt der realen Verschiedenheiten zu einer schlecht-

hin in sich einigen und mit sich identischen [1]), zu der bloßen Aufrollung des Einen sie durchwaltenden Logos gemacht und jedes Sein war sich im Keim schon selber präexistent.

Ganz in diesem Sinne scheinen nun aber, die Lesart bei Eusebius erheblich bestätigend, andere Stellen auch wirklich zu zeigen, daß diese Zurückführung auf das *ὅ, τι πρόσθεν* oder *πρότερον ἦν* (*ἢ γενέσθαι*) eine bei Heraklit ganz allgemein gang und gäbe Formel für die Entwickelung der verschiedenen Daseinsverhältnisse war, und auch von den sich an seine Theorie anlehnenden Sekten aus ihm acceptirt wurde. So heißt es in dem so heraklitisirenden (s. oben § 7.) Pseudo-Hippokrates (p. 631 ed. Kuehn.) „*ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων οὐδὲ γίνεται ὅτι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν*“, „Keines von allen Dingen geht zu Grunde und keines entsteht, was nicht auch schon früher war (ehe es war).“ Man vergleiche damit auch die bekannten Verse des häufig einen heraklitischen Beigeschmack verrathenden Epicharmus bei Plutarch. Consol. ad Apoll. p. 110 A.

συνεκρίθη καὶ διεκρίθη, κἀπῆνθεν ὅθεν ἦνθεν πάλιν
γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω [2]) *κτλ.*

Noch näher liegend ist aber der Vergleich mit der stoischen Formel, die wir z. B. bei Numenius ap. Euseb. Praep. Ev. XV. c. 18. p. 820 finden: „*Ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωικοῖς φιλοσόφοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν, οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, οἷα τὸ πρότερον ἦν*“, eine Formel, welche also die Stoiker gleichfalls, wie uns das Bisherige gezeigt zu haben scheint, aus Heraklit adoptirten.

Werfen wir jetzt zunächst einen Blick auf die allgemeineren Resultate, die sich aus den bisherigen Fragmenten und Berichten über die heraklitischen Elementarlehre ergeben, so ist jetzt im Ganzen bereits deutlich, in welcher Weise Heraklit sein großes metaphysisches Grundprincip der processirenden Identität von Sein und Nichtsein zur Grundlage seiner Physik, und eben dies Princip der stets in ihr eigenes Gegentheil umschlagenden Bewegung zum consequenten Entwickelungs- und Ableitungsmodus des Elementarprocesses und seiner Stufen zu machen gewußt hat.

Heraklit fand die drei großen Gebiete des Feurig-Warmen, des

---

1) Jedenfalls dienen auch die Worte *εἰς τὸν αὐτὸν λόγον* zur Bestätigung dieser Erklärung des *κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων* im vorigen Fragment.

2) Wie Bernhardy zwei Tetrameter herstellend den Text zu lesen vorschlägt in Ersch und Grubers Encyclopaedie s. v. Epicharmos.

Flüssig-Feuchten und des Starr-Trocknen als die drei Gattungen des realen Daseins vor. Er legte sie seiner Physik zu Grunde und verstand es, sie zu den drei sich auseinander ableitenden, das gesammte Naturreich in sich fassenden Formen zu verarbeiten, eine Dreitheilung, die bei ihm um so wesentlicher ist, als schon in seiner metaphysischen Grundidee, — den beiden gegensätzlichen Momenten des Werdens, Sein und Nichtsein und der Einheit derselben, — die innere Nothwendigkeit einer solchen Trichotomie vorhanden war.

Das Feuer war ihm die physische Darstellung des reinen Werdens als der Identität der unausgesetzt ineinander umschlagenden Momente von Sein und Nichtsein. Als diese physische Darstellung seines Alles durchdringenden metaphysischen Grundgesetzes war ihm das Feuer daher zwar das Allem zu Grunde Liegende, und somit das wahrhaft Allgemeine, aber eben weil es ihm Darstellung der jedes Sein unausgesetzt aufhebenden, es sofort in Nichtsein verkehrenden reinen Idealität des Werdens, weil es ihm somit Verkörperung der reinen Negativität war, konnte es bei Heraklit — worüber wir bald noch näher sprechen werden — auf der Stufe des Feuers als solchen zu keiner sinnlich-realen Existenz im eigentlichen Sinne kommen. Das Feuer als solches konnte sich bei dem Ephesier daher auch zu dem Dasein der sinnlich-realen Dinge nur als die negative, ihr einzelnes sinnliches Sein aufhebende und in den allgemeinen Weltproceß münden-lassende Macht und Bewegung verhalten. — Das Feuer ist das Princip der für jede einzelne Bestimmtheit negativen Weiterentwickelung der Dinge; es ist das Princip der Production des Allgemeinen; aber es ist nicht das, welches, als solches, den sinnlichen Dingen Existenz und Bestand verleiht. —

Weil auf der Stufe des Feuers selbst, als der das Sein beständig als aufgehoben setzenden und in Nichtsein verkehrenden reinen Dialectik des Werdens, zu keinem sinnlichen Dasein und Bestand gelangt werden kann, so kann also die Weltbildung nur vor sich gehen durch Verlöschung des Feuers, wie andererseits die Vollbringung dieser Verlöschung die eigene unausgesetzt sich vollziehende Natur des Feuers, als der beständig in sein eigenes Gegentheil umschlagenden Bewegung ist.

Das stricte Gegentheil des Feuers ist, schon in der sinnlichen Volks-Anschauung, das Wasser.

Das Verlöschen des Feuers ist daher nicht, wie es sich Plutarch a. a. O. irrig vorstellt, Auslöschen in Luft, sondern als Umschlagen in sein strictes Gegentheil unmittelbar: zu Wasserwerden des Feuers.

Wenn das Feuer das reine processirende Nichtsein, oder, mit andern

Worten, der rein negative Proceß war, in welchem das Moment des Seins beständig aufgehoben und als Nichtsein gesetzt wird, so muß jetzt das Wasser, weil es nur das Umschlagen dieses Processes in sein Gegentheil ist, — derjenige Proceß und diejenige Bewegung sein, in welcher das Moment des Nichtseins beständig als seiend, als positiv gesetzt wird. Die Stufe des Wassers ist es daher, auf der sich alles reale sinnliche Dasein erzeugen kann. Aus dem Feuchten muß sich deshalb alles Besondere und sinnlich-Existirende — denn alle bestimmte Existenz ist nur als daseiend gesetztes Nichtsein — entwickeln. Aus dem Feuchten erst empfängt das gesammte Gebiet des sinnlich-realen Daseins seine Existenz und seinen positiven Bestand. Darum ist das Meer oder das Feuchte, wie uns Clemens oben sehr richtig vom Ephesier berichtet, der eigentliche Saame der Welteinrichtung.

Daher war ihm das Reich des Dionysos das Reich der sinnlichen Existenz, des Lebens — und zugleich der Tod der reinen Bewegung. Daher wendet sich alles was am sinnlichen Dasein festhalten will, auch die Seelen, welche die Sinnenwelt reizt, dem Gebiete des Feuchten zu (siehe oben § 9.). Das Wasser ist bei Heraklit gleichfalls Werden, Fluß, Bewegung, aber reales aufgehaltenes Werden, ein Werden, welches die dem Feuer zukommende beständige negative Bewegung des Nichtseins beständig ins Sein umbiegt und jene negative Dialectik selbst, welche der treibende Quell aller Fortentwicklung ist, beständig als seiend setzt und zu positiven Gestaltungen faßt. Das Gebiet des Wassers oder des Feuchten ist daher die Wurzel und Sphäre aller Körperlichkeit, des Lebens und seines fließenden Bestandes[1]). Es ist also die auseinandertretende und da-

---

1) Diese Bedeutung des Feuchten als synonym mit dem Leben überhaupt ist sehr gut berücksichtigt und hervorgehoben in den angeblich (cf. Lobeck. Aglaoph. p. 999.) orphischen Versen bei Clemens Al. Strom. VI. p. 746., auf Grund deren der Kirchenvater den Ephesier auch beschuldigt, seine Elementarlehre dem Orpheus entlehnt zu haben:

> ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, θάνατος δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή·
> ἐκ δ' ὕδατος γαίη, τὸ δ' ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ
> ἐκ τοῦ δὲ ψυχή, ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα.

Wenn man das Komma im ersten Vers erst hinter θάνατος macht, wie bei Schleiermacher p. 339 geschieht, so verliert der Vers jeden Sinn. Interpungirt man aber wie hier, so heißt er: „Für die Seele ist das Wasser, für das Wasser aber der Tod die Umwandlung (das, wohinein sie sich umwandeln). Durch den speciellen Gegensatz von θάνατος und ὕδατα zeigt sich, wie letztere mit dem Leben selbst schlechthin identificirt werden. Für jede Stufe ist zwar die Umwandlung in die nächste relativer Tod; auch für die Seele ist es Tod Wasser zu werden; aber

durch den Momenten, die sie enthält, Unterschied und reellen Bestand gebende Bewegung des Feuers selbst.

Das Flüssig-Feuchte ist aber eine Mitte, welche, und zwar auch bereits nach der gewöhnlichen sinnlichen Anschauung, zwei Gegensätze hat. Den einen, bereits durchgenommenen, des Feuers, und den andern des Starr-Trockenen oder der Erde. Ganz ebenso war, und zwar in trefflicher Consequenz, bei Heraklit die Erde und deren Gebiet nur das isolirte Moment des starr an sich festhaltenden Seins, und das Wasser oder das Feuchte eine dem Feurigen und Starr-Trocknen gleichsehr entgegengesetzte Mitte, deren Bewegung eben nur darin bestand, sich in diese ihre beiden Gegensätze, die sie als Momente in sich enthält, Feuer und Erde, beständig zu dirimiren. Denn das Wasser war ja nur die gleichfalls immer in ihr Gegentheil umschlagende Bewegung, das Moment des Nichtseins beständig als seiend zu setzen.

In dieser beständigen Umkehrung des processirenden Nichtseins in das einseitige Moment des Seins wird einerseits immer ein isolirtes, an sich festhaltendes und das Nichtsein aus sich ausschließendes Seiendes producirt, andererseits eben damit dies ausgeschlossene Moment des processirenden Nichtseins zur Rückkehr in seinen eigenen Wandel entlassen. Oder mit andern Worten: als der beständige Fluß des Entstehens ist das Wasser einerseits ununterbrochen fortlaufende Erzeugung der Kette des Einzelnen und Bestimmten, und da jedes Einzelne und Bestimmte sofort seiende Negation anderer Bestimmtheiten ist, so ist das Wasser damit andererseits an sich schon: ununterbrochen fortlaufende Erzeugung der Negation jeder einzelnen Bestimmtheit und somit gleichfalls — aber in der Form des Seins — beständig processirendes Nichtsein oder Rückkehr in den negativen Proceß des Feuers. Das Wasser ist daher nur die Bewegung sich beständig nach beiden Seiten in die beiden Gegentheile, die es bereits an sich in sich vereint, in Feuer und Erde auseinanderzulassen.

Die Erde aber ist, wie ihm das Feuer die reinste Darstellung der ideellen allgemeinen Bewegung, wie ihm das Feuchte das Reich der Ent-

---

Tod κατ᾽ ἐξοχήν wird die Umwandlung der Stufe des Feuchten genannt, eben weil diese Stufe das sinnliche Leben κατ᾽ ἐξοχήν ist. Weil dies aber immer übersehen wurde, schlägt Herrmann Opusc. II. p. 244 ganz willkürlich und ohne jeden andern Grund, als um den Vers verständlich zu machen, zu lesen vor:

„ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, ψυχὴ δ᾽ ὑδάτεσσιν ἀμοιβή“.

Mit Unrecht also, — und mit Unrecht ist er von Lobeck. Aglaoph. II. p. 948 dafür belobt worden.

stehung des Besondern und Realen, das Gebiet des sinnlichen Lebens war, so ihrerseits dem Ephesier als das Reich des starr an seiner Einzelheit festhaltenwollenden Seins, welches die Vermittlung mit dem Allgemeinen, worin allein dem Ephesier das Princip des Lebens bestand, ausschließen will, — das Bild und Gebiet des Todes (s. oben Bd. I. p. 207 sq.). Eben darum aber ist auch dieses an seiner Einzelheit festhaltende Sein vielmehr nur beständige Auflösung und Rückfall in die allgemeine Bewegung des Werdens.

So waren die drei Stufen der heraklitischen Physik nur Realisationen der Momente seines metaphysischen Grundgedankens, die sich ihm nothwendig aus der Durchführung desselben erzeugen mußten und die sich in der That durch sein Eines Princip der in ihr Gegentheil umschlagenden Bewegung consequent auseinander ableiteten. Eben deshalb mußte bei Heraklit das Feuer, als die reinste Darstellung dieser allem zu Grunde liegenden antinomischen Bewegung, das Bild und der reinste Ausdruck des Allgemeinen sein. Eben deshalb konnte er alle andern Stufen und alles Dasein überhaupt als „Umwandlungen des Feuers" (*τροπαί*) aussprechen und Alles durch die Umwandlung des Feuers erzeugt und wieder aufgehoben werden lassen.

Zugleich ist es nur eine fernere Folge seines Grundprincips, daß Heraklit, wie sich aus dem Vorigen schon von selbst ergeben haben wird, den wahrhaften philosophischen Begriff der Entwickelung aufgefunden und systematisch durchgeführt hatte. Bei Heraklit besteht alle Entwickelung (des Feuers, Wassers rc.) immer nur darin: daß herausgesetzt und verwirklicht wird, was früher schon an sich war. Jedes macht sich — und dies ist seine Entwickelung und Umwandlung — nur zu dem, was es schon an sich ist. An diesem Grundbegriff seiner Entwickelung werden wir Heraklit noch bei den scheinbar am meisten fern ab liegenden Einzelheiten festhalten sehen. Der heraklitisirende Pseudo-Hippokrates drückte dies oben so aus: es geht nichts zu Grunde und es entsteht nichts, was nicht schon früher war (an sich). Heraklit selbst drückt es in dem eben durchgenommenen Fragment dahin aus, daß Jedes in dasselbe Gesetz (*λόγος*) sich wieder auflöst, welches war, ehe jenes selbst war und von dem Jenes somit selbst nur eine Entwickelung und Production war. Offenbar liegt hier die wahrhaft speculative Quelle des stoischen *λόγος σπερματικός*, in welchem jener speculative Begriff aber nur noch in verkümmerter reflexionsmäßiger Gestalt fortlebt, deutlich vor. —

Zugleich liegt ferner bereits in dem Vorigen, — und auch eben deshalb haben wir uns dieser ausführlichen Auseinandersetzung unterzogen —

wie die drei physischen Stufen des Elementarprocesses, Feuer, Wasser, Erde, bei Heraklit bereits an sich den Momenten des logischen Begriffs, dem Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen entsprechen, ja wie hierin, wenn auch Heraklit selbst das Bewußtsein hierüber abging, eine nothwendige und wesentliche Seite ihrer Bedeutung besteht. Heraklit war dazu gelangt, die Momente des Begriffs als physikalische Stufen des Naturprocesses herauszuringen und hatte damit die ionische Physik bis hart an die Grenze gebracht, wo sie in die bewußte Philosophie des Gedankens oder in Logik umschlagen mußte.

---

§ 21. Fortsetzung. Verhältniß des Feuers zum Wasser.

Es ist schon um der Bedeutung willen, die wir eben für die Stufen des Elementarprocesses bei Heraklit in Anspruch genommen haben, vielleicht nicht überflüssig, noch einen näheren Blick auf einen schon oben hervorgehobenen Punkt zu werfen.

Wir haben oben bereits bemerkt, wie nicht aus dem Feuer *als solchem* bei Heraklit die Zeugung des Besondern und Realen erfolgen kann, dies Feuer vielmehr immer auf die allem realen Dasein negative Bewegung des Allgemeinen eingeschränkt bleiben mußte, und wie erst nach der Umwandlung des Feuers in Wasser oder aus der Stufe des Feuchten alles *Besondere*, alles körperliche und sinnliche reale Sein, sich entwickeln kann. Uebereinstimmend hiermit hatte uns Clemens gesagt, daß das Feuchte, was er Meer nenne, der Saamen der Weltbildung bei Heraklit sei, und sich erst aus diesem, dem Feuchten, Erde und Himmel und Alles entwickele, was diese wieder umfaßten. Clemens steht aber mit diesem Berichte nicht allein. Auch Diog. L. (IX, 9.) hat, mitten unter den mannigfachen Irrthümern und Mißverständnissen, in welche er bei der näheren Explication der heraklitischen Physik verfällt, doch noch so viel Echtes aus derselben sich gerettet, daß er bei der Darlegung des Elementarprocesses sagt: „πάλιν τε αὐτὴν τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπὰ, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης“. „die Erde aber löse sich wiederum und werde zu Wasser; *aus diesem**) *aber werde das Uebrige*, indem er fast *Alles*

*) Es ergiebt sich hieraus und aus der früheren Erörterung (p. 65 sqq.) von selbst, mit wie hohem Unrecht daher Bernays in seiner Dissertation glaubt, daß der Bericht des Clemens, dem Heraklit wäre das Wasser der Saame der Weltbildung (σπέρμα τῆς διοικήσεως) gewesen, nur aus einer Uebertragung stoischer Sätze auf Heraklit bei Cleuens entstanden sei. Ganz im Gegentheil ist für Heraklit diese kosmisch-speculative Bedeutung des Wassers bereits nachgewiesen, und gerade bei

auf die aus dem Meere sich entwickelnde ἀναθυμίασις zurückführt".

Aus allen diesen Gründen scheint es uns, streng genommen, unrichtig zu sein und auf einer Verkennung des heraklitischen Grundgedankens und Systems zu beruhen, wenn von dem Feuer gesagt wird, daß es die Körper nähre, insofern unter Nähren verstanden wird, daß es die erhaltende Thätigkeit und Substanz des Besonderen und Bestehenden sei, wie dies in der That die vorherrschende Darstellung der Sache bei den Stoikern war und z. B. der Stoiker Balbus bei Cicero de nat. Deor. II, 15. die irdische Flamme von dem animalischen Weltfeuer gerade dadurch unterscheidet, daß dieses den Körpern einwohnende Feuer alles Bestehende belebe und erhalte und ernähre rc. „Contra ille corporeus (ignis), sagt Balbus, vitalis et salutaris omnia conservat, alit, auget, sustinet etc."

Freilich war dies bei den Stoikern nur die nothwendige Folge ihres schon nach verschiedenen Seiten von uns aufgezeigten Mißverständnisses (vgl. noch weiter unten), daß sie das Feuer nicht nach dem dialectischen Gedankeninhalt, den es für Heraklit darstellt, sondern als Wärme, Lebensfeuer rc., und somit immer als stoffliches Element dem Weltall zu Grunde legten.

Will man aber streng und genau heraklitisch reden, so würde man dem Obigen zufolge sagen müssen, daß dasjenige, welches das reell Bestehende ernährt und erhält, das Wasser sei, dem Feuer als solchem aber gerade die entgegengesetzte Thätigkeit zukomme, das Sinnlich-Einzelne nicht zu erhalten, sondern aufzuheben, es nicht zu ernähren, son-

den Stoikern ist, eben weil sie die speculative Bedeutung des heraklitischen Feuers aus den Augen verlieren, nicht das Wasser, sondern nur das Feuer der Saame der Weltbildung. Es ist nur eine Folge desselben Verkennens der ganzen bisher freilich stets übersehenen Bedeutung des Wassers bei Heraklit und seines Verhältnisses zum Feuer, wenn Bernays daselbst in Bezug auf eine bald zu betrachtende vorzüglich echte und lehrreiche Stelle des heraklitisirenden Pseudo-Hippokrates, de diaeta, die Meinung ausspricht, daß daselbst das Wasser dem Feuer mehr gleichgesetzt werde, als mit der Philosophie des Ephesiers verträglich sei. Statt gleichgesetzt zu werden, ist die dem Wasser daselbst eingeräumte Stellung eine dem Feuer durchaus entgegengesetzte und in der That diejenige, welche ihm allein in dem System des Ephesiers zukommt. Die Stellen des Clemens, Diogenes, des Pseudo-Hippokrates und so viele andere theils oben schon betrachtete, theils noch später zu betrachtende, stützen sich gegenseitig und erweisen diese heraklitische Rolle und Bedeutung des Wassers, die allerdings schon deshalb stets verkannt werden mußte, weil man auch die speculative Natur seines Feuers nicht erfaßt hatte.

dern zu bewegen, d. h. es über sich selbst hinauszuführen, aber gerade in dieser negativen Aufhebung des Einzelnen die Reihe der Erscheinungen zu entwickeln und so das allgemeine Weltsystem zu produciren.

Und wie sich dies als Consequenz aus dem Obigen ergiebt, so sagt uns in der That wörtlich zutreffend der so sehr heraklitisirende Pseudo-Hippokrates, bei dem wir schon so viel heraklitische Anschauungen und Aussprüche wiedergefunden haben, von dem Feuer und Wasser, nachdem er gezeigt, wie jedem derselben schon an sich selbst das Andere nothwendig sei: *„ἑκάτερον δὲ χωρὶς οὔτε αὐτὸ ἑωυτῷ οὔτε ἄλλῳ οὐδενί (αὐτάρκες)· τὴν μὲν οὖν δύναμιν αὐτῶν ἑκάτερον ἔχει τοιήνδε· τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται πάντα διὰ παντὸς κινῆσαι, τὸ δὲ ὕδωρ πάντα διὰ παντὸς θρέψαι“* (de diaet. I. p. 630. ed. Kuehn., I. p. 182. ed. Lind.). „Jedes von beiden aber getrennt genügt weder sich selbst, noch irgend einem anderen (Bestehenden). Jedes von beiden hat nämlich diese Eigenschaft: das Feuer kann Alles durch Alles hindurch bewegen, das Wasser aber Alles immer (resp. Alles durch Alles) ernähren".

Also: das Wasser nährt, das Feuer bewegt, d. h. hebt auf. —

Es ist daher bis zu einer gewissen Grenze nur im Geiste der ältesten ionischen und speciell heraklitischen Physik gesprochen, was uns der Kirchenvater Lactantius vom Feuer und Wasser sagt (Institut. II. c. X. p. 156. ed. Par.) „Alterum enim (das Feuer) quasi masculinum elementum est, alterum (Wasser) quasi foemininum; alterum activum, alterum **patibile**“ und bald darauf: Horum alterum nobis commune est cum caeteris animautibus, alterum soli homini datum. Nos enim quoniam coeleste atque immortale animal sumus, igne utimur, qui nobis in argumentum immortalitatis datus est, quoniam ignis a coelo est; cujus natura, quia mobilis est et sursum nititur, vitae continet rationem. Caetera vero animalia, quoniam tota sunt mortalia, tantummodo aqua utuntur, quod est elementum corporale et terrenum, cujus natura quia mobilis est ac deorsum vergens, figuram mortis ostendit.

Es folgt übrigens ebensosehr aus der obigen Entwickelung und ist eben noch hervorgehoben worden, wie ohne diese negative, das reale Existirende aufhebende Bewegung des Feuers gleichfalls das Weltall nicht bestehen kann. Denn gerade diese das einzelne Bestehende aufhebende negative Dialectik des Feuers — ist der treibende Puls, welcher die Reihe der Erscheinungen und somit das kosmische All erzeugt. Oder, was dasselbe ist, ohne das Feuer wäre das Wasser selbst nicht mehr Wasser; es wäre vielmehr nur sofort zur Erde geworden, d. h. in starres, an seiner

Einzelheit festhaltendes Sein umgeschlagen. Das Wasser ist der fortlaufende Strom des Werdens, des Realen und Besonderen. Aber auch das Werden des Realen ist — Veränderung, und somit Aufhebung, Negation. Ohne diese negative Feuersnatur in ihm wäre daher das Fortlaufen dieses Stroms versiegt, das Werden des Besonderen zum fest gewordenen und in sich beruhenden Einzelnen abgeschlossen, und dieses selbst aus dem Processe des Lebens in Tod verkehrt. Oder das Wasser hat, wie wir früher gesagt haben, als die Feuer und Erde zusammenschließende Mitte, die Feuersnatur schon an sich selbst. Wie Heraklit sagte, daß der Streit der Vater von Allem sei, und wie uns Simplicius berichtete, daß ohne ihn nach dem Ephesier „Alles verschwinden würde", so kann und muß dieser Satz, physikalisch gesprochen, von dem Streit des Wassers und Feuers ausgesagt werden. Welches von beiden man fortnähme, würde das Bestehende verschwinden. Denn nehme man jenes fort, so würde in der negativen Dialectik des Feuers das Bestehen des Realen und Besonderen, nehme man dieses fort, so würde die das Einzelne zur Wechselwirkung des Lebens und zur Weiterentwickelung zur Reihe der Erscheinungen forttreibende Ursache, dort die erhaltende, hier die unausgesetzt weltschöpferische Thätigkeit fortfallen und somit beidemal das kosmische All gleichmäßig verschwinden (vgl. oben § 4.).

Vortrefflich lehrt uns daher auch dieses sich gegenseitige Bedingen und Erzeugen von Feuer und Wasser, und wie jedes von beiden das andere schon an sich selbst habe und ohne jedes von ihnen das Bestehen des Weltalls nicht gedacht werden könne, der eben bezogene Herakliter (Pseudo-Hippokrates) a. a. O. „Es besteht also das Lebendige, sowohl alles Andere als auch der Mensch, aus zweien, die ihrem Ansich nach verschieden, ihrer wirklichen Bewegung nach aber sich miteinander einigend sind (*διαφόροις μὲν τὴν δύναμιν, συμφόροις δὲ τὴν χρῆσιν, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος*), aus Feuer nämlich und Wasser. Miteinander geeint sind diese sowohl allem Anderen, als auch sich selbst genügend". Hierauf folgen die oben angeführten Worte, daß das Feuer bewege, das Wasser nähre, in deren Verlauf der Verfasser dann fortfährt: „Keines von Beiden (Feuer und Wasser) kann deswegen das andere gänzlich überwältigen (*οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τόδε*): Das Feuer nämlich bis in das Aeußerste des Wassers vordringend, entbehrt der Nahrung[1]), denn es hebt selbst auf (sc. es

1) *τὸ μὲν πῦρ ἐπεξιὸν ἐπὶ τὸ ἔσχατον τοῦ ὕδατος ἐπιλείπει τῇ τροφῇ.*

wendet von sich ab) dasjenige, woraus es ernährt werden soll[1]), (*ἀποτρέπεται οὖν ὁκόθεν μέλλει τρέφεσθαι*). Wenn aber das Wasser in das Aeußerste des Feuers vordringt, so hört die Bewegung auf. Es steht also jetzt still. Wenn es aber steht, so ist es nicht mehr übermächtig, sondern wird von dem hereinbrechenden Feuer in seine Nahrung verwendet[2]). Deshalb kann also keines von beiden gänzlich das andere überwältigen. Wenn aber irgend welches von beiden jemals überwältigt würde, so würde Nichts von dem jetzt Existirenden verbleiben können"[3]). — „*οὕτω δὲ* — fügt der Verf. hinzu — *ἐχόντων αἰεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ καὶ οὐδὲ ἅμα ἐπιλείψει·* „Indem sie sich aber so verhalten, werden sie immer (Feuer und Wasser) dieselben sein und auch beide zugleich nicht fehlen"[4]), Worte, die uns noch für Späteres wichtig werden werden und in welchen der Verf. übrigens gar nichts Anderes sagt, als was Heraklit selbst, wie wir sahen, in dem obigen Fragmente ausgesprochen, in welchem er die Welt für ein ewig lebendes, ebenmäßig sich entzündendes und verlöschendes, d. h. nach unserer Interpretation logisch ausgedrückt, gleichmäßig aus dem Sein in processirendes Nichtsein und aus diesem wieder in Sein, oder, physikalisch ausgedrückt, aus Wasser in Feuer und aus Feuer in Wasser umschlagendes Processiren erklärte.

---

1) Richtig; denn das Feuer ist selbst nur: processirende Aufhebung des Seins — setzt also dies sein Gegentheil immer nothwendig voraus, und zwar als Nahrung, da es durch dessen Aufhebung nur sich immer erzeugt. Man sieht hier wohl deutlich, wie wenig im § 18. bei der Explication des Feuers als dem sich selbst in sein eigenes Gegentheil beständig aufhebenden Proceß etwas in den Ephesier hineingetragen ist, und mit welchem Bewußtsein hier der heraklitische Verfasser den dort nachgewiesenen dialectischen Begriff des Feuers herausringt.

2) Das große Interesse dieser Darstellung ist zu sehen, wie hier der heraklitische Verfasser ganz unsrer obigen Entwicklung gemäß aufzeigt, wie jedes, Feuer wie Wasser, das Andere schon an sich selbst hat und dialectisch in dasselbe umschlägt, oder richtiger, wie jedes gar nichts anderes ist als eben diese Bewegung, dialectisch in das andere umzuschlagen.

3) *εἰ δέ κοτε κρατηθείη καὶ ὁκότερον, οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥςπερ ἔχει νῦν.*

4) Der Sinn ist also: sie werden weder beide zugleich fehlen, noch auch eines von ihnen, da mit jedem derselben auch schon das andere gegeben ist.

§ 22. Luft, *πρηστήρ*, *αἴθηρ*. Versuchte Wiederherstellung einer heraklitischen Reihe.

Wir haben in den von Clemens angeführten Fragmenten des Ephesiers über den Elementarproceß immer nur die drei Elemente, Feuer, Wasser, Erde, nicht aber die Luft als Stufe dieses Processes angetroffen, und nicht Heraklit, sondern Clemens selbst ist es, der sie, dem stoischen Kanon folgend, bei der Umwandlung des Feuers in Wasser in seinen erklärenden Worten mit einem „*δι᾽ ἀέρος*“ (*τρέπεται εἰς ὑγρον*) hineinbringen möchte. — Selbst Diogenes L. IX, 9. hat noch so viel aus der echten heraklitischen Physik sich gerettet, daß er bei der Explicirung des Weges nach Oben und Unten der Luft gar nicht Erwähnung thut, sondern, insoweit den Fragmenten conform, das Feuer direct in Wasser und dieses in Erde übergehen läßt und umgekehrt. Auch hat bereits Schleiermacher (p. 375 sqq., vgl. auch Brandis I. p. 163.) sich dahin ausgesprochen, daß in den Berichten, in welchen die Luft gleichfalls als Stufe in dem heraklitischen Elementenproceß angeführt ist[1]), dies auf Ungenauigkeit beruhe, — eine Ungenauigkeit, die sich übrigens aus dem kanonischen Ansehen, welches seit Empedokles die Vierheit der Elemente erlangt hatte, sehr leicht erklärt[2]).

Ebenso hat Schleiermacher (p. 378 sq.) gleichfalls unter der Zustimmung von Brandis a. a. O. nachgewiesen, daß der *πρηστήρ* nichts

---

1) z. B. Plutarch. de *Ει* ap. Delph. p. 392. Philo quod mund. sit incorr. p. 958.; Max. Tyr. Diss. XXV. p. 260.

2) Weit genauer sind daher die freilich auch wörtlich aus dem Ephesier angeführten Stellen, in welchen der Elementarproceß gleichfalls gelehrt wird, nur daß die mit dem Feuer (wie wir früher gesehen haben, §§ 5—9.) identische Seele des Feuers Stelle einnimmt, z. B. bei Clem. Al. Strom. VI, 2. p. 624: *Ἡράκλειτος — — ὧδέ πως γράφει· „„ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή“*“ und ebenso Philo de mundi incorr. p. 958: *εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησί „„ψυχῆς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατος θάνατον γῆν γενέσθαι*““.

Anderes, als die feurige Atmosphäre oder das erscheinende Feuer selbst sei, und wir haben bereits oben (Bd. I. p. 252) darauf aufmerksam gemacht, wie Heraklit auch diesen πρηστήρ gerade in entsprechender Bedeutung bei den Orphikern vorfindet, denen er, „Blume des unreinen Feuers". — — „ἀμυδροῦ πυρὸς ἄνθος κόσμων ἐνθρώσκων κοιλώμασι" heißt.

Werfen wir nun aber nochmals einen näheren Blick auf die von Clemens a. a. O. mitgetheilten Bruchstücke des Ephesiers, so muß sofort auffallen, daß wir in ihnen, — was man bisher stets unbeachtet gelassen hat — gegen die allgemeine Voraussetzung eine, mindestens formell, ungleichartige Abstufung des Elementarweges nach Unten und Oben finden. Denn während man bisher stets annahm, daß sich der heraklitische Weg nach Oben und Unten schlechthin durch dieselben Stufen hindurchbewegen müsse, erhellt sofort aus der bloßen Betrachtung der eigenen Worte des Ephesiers in einem und demselben Bruchstück eine, und sei es vorläufig auch nur nominelle, Unterschiedenheit in den zu durchlaufenden Stufen. Denn die Stufen des Weges nach Unten sind dem Bruchstück zufolge: πῦρ, θάλαττα, γῆ, die Stufen des Weges nach Oben aber γῆ, θάλαττα, und nicht πῦρ, sondern πρηστήρ.

Aber es liegt auf der Hand, daß hier von einer bloßen bedeutungslosen Namensverschiedenheit gar nicht die Rede sein kann, auch nicht einmal nach der eigenen Consequenz der bisherigen Ansicht.

Denn auch nach dieser wird doch das πῦρ in diesem kosmogonischen Bruchstück des Ephesiers, wo es als weltbildendes Princip auftritt und als Das ausgesprochen wird, dessen Umwandlungen nur (τροπαί) alle andern Elemente und Dinge sind, eben das Allem zu Grunde liegende Feuer bedeuten müssen. Und in der That bedeutet es daselbst Das, was wir das kosmisch-elementarische Feuer genannt haben und von dem wir bereits oben (p. 38 sq.) gezeigt haben, daß es ebensosehr zu Grunde liegendes als erscheinendes Feuer sei.

Der πρηστήρ dagegen soll auch nach Schleiermacher und seinen Nachfolgern — und zwar mit Recht — gerade nur erscheinende Flamme, sinnliches Feuer sein können. Kein Zweifel also, daß wenn Heraklit auf dem Wege nach Unten als Princip des Ausgangs πῦρ, und auf dem Wege nach Oben als Endpunkt der Elementarbewegung πρηστήρ setzt, dies keine blos nominelle, sondern wie gezeigt auch eine inhaltliche,

---

Diese Stellen allein hätten, da ja die Feuersubstanz der Seele nicht bezweifelt werden kann, abhalten sollen, das Feuer bei Heraklit in Luft übergehen zu lassen. Aber freilich halten sie nicht einmal den Philo ab, gerade a. a. O. die heraklitische Seele selbst für ein luftartiges πνεῦμα zu halten.

irgendwie motivirte Verschiedenheit ist. Heraklit will gerade die beiden Arten von Feuer unterscheiden; er will gerade das erstemal das kosmisch-elementarische, ebensosehr zu Grunde liegende als erscheinende, das zweitemal nur das erscheinende Feuer bezeichnen, und dies wird um so zweifelloser sein, wenn im Verlauf wahrscheinlich werden sollte, daß er den πρηστήρ immer nur auf dem Wege nach Oben gebraucht hat.

Welches ist nun aber das Motiv und die Bedeutung dieses Unterschiedes? Und wie erklärt sich diese auf den ersten Blick nicht geringe und der gewöhnlichen Annahme so widersprechende Schwierigkeit eines verschiedenen Anfangs- und Endpunktes des Elementarprocesses?

Diese Schwierigkeit ist aber zum Voraus gelöst und die Bedeutung dieses Unterschiedes zum Voraus aufgeklärt durch das, was wir im § 18. aus den Worten des Mart. Capella und anderer ihm zu Hülfe kommender Stellen und zwar keiner geringeren Autoritäten, als des Platon, Aristoteles und Simplicius dargethan zu haben glauben.

Es liegt hier nur eine in den eigenen Worten des Ephesiers enthaltene Bestätigung dessen vor, was wir dort auf andere Weise nachgewiesen haben, daß es nämlich zwar das oberste, wahrhaft allgemeine Princip Heraklits ist und sein muß, welches auf dem Wege von Oben nach Unten alles Andere aus sich entwickelt, setzt und erzeugt, daß aber auf dem Rückwege nach Oben, weil alle Aufhebung eines sinnlich Bestimmten immer nur wieder selbst in eine andere einzelne Bestimmtheit umschlägt, in jenes oberste und wahrhaft allgemeine rein ideelle Princip der reinen Bewegung nicht zurückgelangt werden, dieses Allgemeine also auf dem von der sinnlichen Bestimmtheit ausgehenden und in ihrer Negation bestehendem Rückweg nach Oben nicht erzeugt werden, dieser Rückweg nach Oben vielmehr nicht über das sinnliche Feuer hinausgehen kann, welches sofort wieder, sich in Wasser umsetzend, den Weg nach Unten einschlägt &c.

Gerade also weil jenes allgemeine kosmische Feuer, das allgemeine Werden selbst, auf dem in der Negation der sinnlichen Bestimmtheit bestehenden und eben darum immer nur in einzelne sinnliche Stufen umschlagenden Rückweg nach Oben nicht als solches erzeugt werden kann, dieser Aufweg vielmehr mit Hervorbringung des Feuers schließen muß, welches selbst wieder nur eine einzelne, sinnliche Stufe ist[1]), und um dieses den Schluß des Weges nach Oben bildende blos er-

1) Des materiellen Feuers, im Gegensatz zum ignis sincerus bei Chalcidius, welches sine ullius materiae permixtione ist (siehe p. 27).

scheinende, sinnliche Feuer von jenem hierüber wesentlich auch hinausgehenden und sich auch in dem Verlöschen desselben continuirenden allgemeinen, unsinnlichen Feuer abzuscheiden, hat Heraklit für dieses letztere zwar den gemeinsamen, alle Auffassungen des Feuers in sich schließenden Namen πῦρ, für jenes aber den πρηστήρ genommen, der schon den Orphikern Bezeichnung für das unreine i. e. materielle sinnliche Feuer war.

Wir haben aber im § 18. gesehen, daß Heraklits Anschauung auch des allgemeinen Feuers selbst wiederum in zwei Unterschiede zerfiel, gleichviel hier, ob diese Unterschiede Heraklit mit größerer oder geringerer Klarheit zum Bewußtsein gekommen waren und ob sie stets von ihm consequent festgehalten wurden oder nicht; wir meinen den a. a. O. näher auseinandergesetzten Unterschied des Feuers als des Begriffs des realen kosmischen allgemeinen Processes, der seine Momente zu reellen Unterschieden auseinandertreten läßt und darum gleichmäßig sich entzündendes und verlöschendes Feuer ist, und zweitens des nie untergehenden reinen Zeus- oder Logos-Feuers oder der unsichtbaren Harmonie als des Begriffs des rein ideellen Processes, oder des Gedankengesetzes selbst der processirenden intelligiblen Identität von Sein und Nichtsein.

Es frägt sich nun sofort, ob Heraklit, wenn er zur Bezeichnung und Abscheidung des blos erscheinenden sinnlichen Feuers einen besondern Namen herausrang, nicht auch irgendwo, wo es auf jene weitere Unterscheidung ankam, einen speciellen Terminus für jenes intelligible Feuer des rein ideellen Processes herausgerungen hat.

Um diese Frage zu lösen, müssen wir uns zunächst scheinbar von ihr ab und einer andern Frage zuwenden. — Nach Aenesidemus soll, wie wir aus Sextus Empirikus (adv. Math. X, 230. u. IX, 360.) wissen, die Luft, ἀήρ, das oberste Princip und ἀρχή aller Dinge bei Herakleitos gewesen sein. Daß dies ein Irrthum des Aenesidemos ist, ist klar, und zwar ein Irrthum, der auf den ersten Blick um so unbegreiflicher ist, als die Luft, wie wir gesehen haben, dem Ephesier nicht nur nicht ἀρχή ist, sondern in seinem Elementarproceß überhaupt noch gar nicht als besondere Stufe vorkömmt. Auch ist noch niemals eine befriedigende Erklärung der Entstehungsmöglichkeit dieses Irrthums gegeben worden*). Dennoch dürfte

*) Auch die Erklärung, die Zeller p. 460 jetzt hiervon giebt, Heraklit meine mit dem Feuer „überhaupt das Warme, den Wärmestoff oder die trockenen Dünste, wie es Spätere bezeichnen, wie er denn aus diesem Grunde statt des Feuers auch den Hauch, die ψυχή, setzt, und es weicht insofern mehr den Worten als der Sache nach von seiner Meinung ab, wenn Aenesidemos behauptete, er lasse alles aus (warmer) Luft bestehen", können wir natürlich in keiner Hinsicht

dies so nothwendig wie lohnend sein. Denn in Materien, wie die vorliegende, muß selbst noch der Irrthum zu einer positiven Quelle der Wahrheit und Erkenntniß werden können. Und dies muß hier umsomehr der Fall sein, als wir unmöglich dieses Mißverständniß des Aenesidemos für ein solches betrachten dürfen, das ohne irgend welche Entstehungsmöglichkeit schlechterdings blos aus der Luft gegriffen ist.

Denn Aenesidemos war jedenfalls ein Mann, der den Herakleitos, wie aus so vielen Stellen des Sextus offenbar hervorgeht, so emsig wie nur irgend ein Heraklitiker studirt und den Angelpunkt seines Systems, die dialectische Identität der Gegensätze, wenigstens im Allgemeinen richtig darin erfaßt hatte (s. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 210., adv. Math. IX, 337.[1]) X, 216. VII, 349.).

Wie konnte also, fragen wir, Aenesidemos in dies Mißverständniß verfallen, die bei Herakleitos noch gar kein eigenthümliches Gebiet einnehmende Luft für das oberste Princip und die ἀρχή des Ephesiers zu halten?

Eine Verwechslung des Feuers, πῦρ, mit der Luft, Seitens des Aenesidemos, ist offenbar nicht möglich, da beide Elemente in keiner Hinsicht irgendwie zu einer Verwechslung miteinander neigen. Auch hätte ja dann dem Aenesidemos, wenn er das πῦρ selbst des Herakleitos für Luft hielt, ganz und gar unbekannt sein müssen, welche Rolle das Feuer, ja fast daß es überhaupt nur irgend eine in der Philosophie des Ephesiers spiele! — eine Annahme, die schon bei den noch heute vorliegenden Fragmenten des Werkes und bei Allem, womit sich das Alterthum über das heraklitische Feuer trug, schlechterdings unmöglich ist.

Jenes Mißverständniß war vielmehr nur dann überhaupt möglich, wenn irgendwo in dem Werke des Ephesiers ein Princip aufgestellt wurde,

---

gelten lassen, denn nach uns sind vielmehr, wie aus dem Bisherigen klar ist, sowohl diese Auffassung des heraklitischen Feuers als Wärmestoff und trockener Dunst und fast noch mehr die Auffassung seiner Seele als Hauch gerade zwei Grundirrthümer Zellers. Und auch abgesehen hiervon müßte es ganz unmöglich erscheinen, daß Aenesidem hiernach das heraklitische Feuer selbst schlechtweg als Luft auffaßt und zwei Elemente, die in der alten Physik stets von einander so bestimmt unterschieden wurden, πῦρ und ἀήρ, mit einander verwechselt haben sollte.

1) Wo Aenesidemos die dialectische Identität der Gegensätze am Begriff des Ganzen und der Theile nach Heraklit entwickelt: ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον καὶ ἕτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν· ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος· ὅλη μὲν γὰρ κατὰ τὸν κόσμον· μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν κτλ.



welches einerseits seiner Natur nach leicht einer Verwechslung mit der Luft fähig war und welches zugleich andererseits auf dem weltbildenden heraklitischen Wege nach Unten eine Stellung noch über dem Feuer — dessen Function bei Heraklit Aenesidemos unmöglich ganz ignoriren konnte — einnahm oder doch einzunehmen schien und daher an der Spitze der Elementarreihe stand oder zu stehen scheinen konnte.

Es scheint sich nun aber auch das wirkliche Dasein einer solchen Reihe, in der die Luft oder ein mit ihr leicht zu Verwechselndes noch vor dem Feuer erschien, sofort durch Spuren bei alten Schriftstellern zu bestätigen. So heißt es zunächst in dem Hexämeron des heiligen Ambrosius (I. c. VI. T. I. p. 8. ed. Venet. 1781. Congr. S. Maur.) „In his enim quatuor ille elementa creata sunt, ex quibus generantur omnia ista quae mundi sunt. Elementa autem quatuor: aer, ignis, aqua et terra quae in omnibus sibi mixta sunt etc.“

Zwar geben wir gern zu, daß eine Stelle eines solchen Schriftstellers wie Ambrosius, wenn sie isolirt stünde, nichts beweisen würde, und man annehmen könnte, es sei die Reihenfolge der Elemente darin nur willkürlich und ungenau durcheinandergeworfen, statt wirklich einer alten Ueberlieferung zu entsprechen.

Allein dieser Einwurf ist schon nicht mehr möglich bei den Worten jenes unbekannten, aber echt stoischen Verfassers, dessen früher dem Censorinus zugeschriebenes Fragment in den Ausgaben desselben abgedruckt ist. Es heißt daselbst (p. 146. ed. Lindenb.) c. 1: „Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. Ea Stoici credunt tenorem atque materiam. Tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum; eadem concrescente rursus a summo referatur ad medium. Thales Milesius aquam principium omnium rerum dixit. Alias opiniones supra retuli. Stoicorum opinio probanda, qui, cum arte compositum mundi opus considerarent, introduxerunt Naturam providam ac sapientem, quam ordo impermutabilis ostenderet, et industria factum pronunciaverunt. Sive perpetuus, sive longaevus est mundus et in flammas abit et vicissim ex flammis renovatur ac restituitur, durantibus tamen principiis; nec recidere ad nihilum videri potest quod in se deficit et in se regignitur: Et constat quidem quatuor elementis terra, aqua, igne, **aëre**, cujus principalem Solem quidem putant ut Cleanthes“ etc.

Hier kann nicht zufällig die Luft zuletzt genannt sein; vielmehr zeigt der Relativsatz: cujus principalem Solem qu. p. ut Cleanthes (— wobei man sich des Heraklitikers im platonischen Kratylos erinnere, siehe oben

p. 13, der gleichfalls die Sonne für das oberste heraklitische Princip erklärt —), daß in der Elementarreihe, welche der stoische Verfasser uns überliefert und welche, wie die gesammte stoische Lehre vom Elementarproceß, ihrem Ursprung nach immer aus Heraklit stammt, die Luft diese oberste Stellung, noch über dem Feuer, — ganz so, wie wir es als die nothwendige Auffassung des Aenesidemos erklärt haben — ausdrücklich einnehmen soll.

Fragen wir nun aber, welches nun wirklich jenes Princip war und sein konnte, das, wenn auch nur an einzelnen Stellen des heraklitischen Werks, an der obersten Spitze des Elementarprocesses erschien und das von Aenesidemos, sowie von der stoischen Ueberlieferung, welcher der unbekannte Fragmentist folgt, mit der Luft verwechselt wurde, so können wir, nachdem wir die Sache so weit vorbereitet haben, die Antwort, welcher die weitern Beweise nachfolgen werden, wohl schon jetzt assertorisch dahin ertheilen: dieses Princip ist und kann kein anderes gewesen sein, als der — Aether. — Wie leicht der Aether mit der Luft verwechselt werden konnte, liegt auf der Hand. Denn bekanntlich wurde er im Alterthum ebenso häufig und selbst noch häufiger als eine reinere Luft, wie als ein reineres Feuer aufgefaßt. Wäre also wirklich auch der Aether eine jener vielen Benennungen gewesen, die Heraklit für sein Absolutes gebrauchte, trat er wirklich an irgend welchen Stellen des heraklitischen Werks als oberstes weltbildendes Princip auf, so wäre es dann — aber auch nur dann — statt unerklärlich vielmehr nur sehr begreiflich, wie Aenesidemos und jene stoische Ueberlieferung dazu kommen konnten, die Luft als heraklitische ἀρχή zu verkünden und sie an die Spitze der Elementarreihe, noch vor dem Feuer, zu stellen.

Und um so leichter möglich mußte dies Mißverständniß sein, als eben die Luft sonst gar nicht in der echten Elementarreihe des Ephesiers vorkam und man somit bei dieser Auffassung des αἰθήρ einmal sich so von selbst die Lücke ausfüllte, als welche, nachdem einmal die Vierheit der Elemente zur allgemein gang und gäben Voraussetzung geworden war, das Fehlen der Luftstufe bei Heraklit erscheinen mußte, und als zweitens eben das Fehlen dieser Stufe der Grund war, daß man jenes oberste Princip, den αἰθήρ, als Luft auffassen konnte, ohne dabei, — wie der Fall hätte sein müssen, wenn die Luft im heraklitischen Elementarproceß vorgekommen wäre, — in der weiteren Elementarreihe noch ein zweitesmal auf dieselbe zu stoßen, sie somit zweimal setzen zu müssen und so mit sich selbst ins Gedränge zu gerathen.

Daß nun aber auch wirklich der Aether eine der Benennungen gewesen ist, unter welchen der rastlos nach möglichst unsinnlichem Ausdruck seines Absoluten ringende Heraklit[1]) sein Feuer — und zwar gerade sein höchstes

1) Vgl., außer dem zweiten Capitel, oben p. 27 und unten p. 91.

nie untergehendes Feuer des ideellen Processes (§ 18.) — dargestellt hat, — dies scheinen nicht unerhebliche und nicht wenige Beweise durch die Uebereinstimmung, in der sie unter einander stehen, gewiß zu machen. So heißt es zunächst in einer schon oben (p. 18) angeführten Stelle des offenbar auf der Grundlage der heraklitischen Physik beruhenden untergeschobenen hippokratischen Schriftchens de carnibus (T. I. p. 425. ed. Kuehn.): „Es scheint mir aber, was wir das Warme (τὸ θερμόν) nennen, ein Unsterbliches zu sein und Alles zu begreifen und zu sehen und zu hören und Alles zu wissen, sowohl das seiende als was künftig sein wird. Dieses nun entwich, als Alles durcheinander gerüttelt wurde, zum größten Theil in den obersten Umkreis, und dies ist es, was, wie mir scheint, die Alten Aether genannt haben" (καὶ ὀνομῆναί μοι αὐτὸ δοκέουσιν οἱ παλαιοὶ αἰθέρα).

Daß hier schwerlich Jemand anders als Heraklit gemeint sein dürfte, zumal, wie bereits bemerkt, die Schrift überall auf der Basis der heraklitischen Elementarlehre beruht, wird für jeden Kundigen auf der Hand liegen.

Hierzu kömmt zweitens, daß, mindestens nach den Berichten bei Stobäus Ecl. I. p. 178 und Plut. Plac. I, 28. p. 560. Wytt., Heraklit sich des Beiworts αἰθέριον selbst bedient und zwar gerade seine weltbildende εἱμαρμένη den ätherischen Leib und den Saamen der Entstehung des All „αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως" genannt haben soll. Wenn aber jemand wegen der aus jenen Berichten herausklingenden stoischen Terminologie läugnen wollte, daß dieselben das Vorkommen des αἰθήρ bei Heraklit selbst wahrscheinlich machen, so möchten wir dies Argument weit eher umkehren. Nach Allem nämlich, was wir über das Verhältniß der stoischen Physik zur heraklitischen bereits gesehen haben und noch sehen werden, scheint uns gerade die große Rolle, welche der Aether in der stoischen[1]) Physik spielt, kaum erklärlich zu sein, wenn die Stoiker ihn nicht schon bei Heraklit selbst in einer mindestens irgendwie entsprechenden Stellung vorgefunden haben sollten, — und somit ein erhebliches Argument mehr für diese Annahme zu bilden. — Hierzu kömmt nun viertens, wie Platon im Kratylos den αἰθήρ, ähnlich wie die Götter, θεοί, von

1) Blos auf solche stoische Stellen fußt wohl Häser — denn eigentlich directe Berichte liegen unseres Wissens nicht vor — wenn er in seiner Geschichte der Medicin, 2. Aufl. 1853 p. 31 von Heraklit sagt: „Hauptgrundsatz dieser Kosmologie ist die unaufhörliche Wandelbarkeit der Dinge, das fortwährende Andersſein des Urseins, welches deshalb unter dem Bilde des Feuers oder vielmehr des Aethers dargestellt wird. — — — Heraklitus wagte es sogar, auch den Geist des Menschen als Ausfluß des Uräthers zu bezeichnen". (Auch letzteres wird, soviel wir wissen, von Pythagoras und den Orphikern, nicht aber von Heraklit berichtet).

ἀεὶ θέειν etymologisirt (ib. p. 397 d. u. p. 410 b.), in einer Weise, die deutlich zeigt, daß der Aether in einer bereits damals vorhandenen Philosophie eine entsprechende Rolle eingenommen haben muß. Dieselbe Ableitung des Aethers wird auch in dem Etymolog. M. p. 33, 3., von Aristoteles erwähnt: *Αἰθὴρ, παρὰ τὸ ἀεὶ θεῖν κυκλοφορικῶς, φησίν Ἀριστοτέλης περὶ Κυρηναίων* (cf. Ar. Meteor. I, 3. p. 747), und wie wenig gerade diese beiden Ableitungen im Kratylos von θεός und αἰθήρ aus der Luft gegriffen waren, sondern nur die von Platon zwar ironisirten Etymologieen einer andern Philosophie, von dieser aber ganz ernsthaft gemeint waren, zeigt sich wohl deutlich auch darin, daß gerade diese beiden Ableitungen im Alterthum — und speciell auch bei den Stoikern — stehend blieben [1]). Daß aber bei der Natur dieser Ableitung des Aethers von dem Begriff des „Immer Laufens" nur an irgend eine Richtung der heraklitischen Philosophie gedacht werden kann, leuchtet von selbst ein, wenn sich auch freilich erst aus unserer späteren Ausführung über den platonischen Kratylos ergeben wird, wieviel damit für den Ephesier selbst bewiesen ist.

Aber es zeigen ferner auch die eigenen Worte jenes stoischen Fragmentisten, in welchen er den aër an die Spitze der Elementarreihe und noch über das Feuer stellt, daß dieser aër thatsächlich nur aus dem Aether entstanden ist. Denn er fährt a. a. O. fort: „cujus (aëris) principalem Solem quidem putant, ut Cleanthes; ut Chrysippus **aethera**, cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur". Es liegt also hiernach, auch ohne näher auf die Rolle des Aether bei den Stoikern einzugehen, in der Stelle selbst die ursprünglichste und noch Chrysippus bekannte Aethernatur dieses angeblichen aër wohl auf der Hand.

Endlich ist es eine an Folgerungen reiche und ohne Grund von den Bearbeitern Heraklit's außer Acht gelassene Stelle des Cicero (de nat. Deor. II. c. 33.), welche im Verein mit dem Bisherigen den Beweis wohl zur Evidenz erbringt, daß der Aether von Heraklit als oberstes weltbildendes Princip ausgesprochen worden sein muß, und daher die Luft in der Auffassung des Aenesidemos und in jener stoischen Ueberlieferung nur aus Mißdeutung dieses Aethers entstanden ist. Abweichend nämlich von allen bisher von uns angeführten Berichten hierüber stellt uns Cicero a. a. O. die heraklitische ὁδὸς ἄνω κάτω also dar: „Et cum quatuor sint genera corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est. Nam ex terra aqua; ex aqua oritur aër; ex aëre aether: deinde retrorsum vicissim ex aethere aër; ex aëre aqua; ex aqua terra in-

1) cf. Annaeus Cornutus p. 6. ed. Os. und reichliches Material darüber in den Noten von Villoison und Osann p. 227 sq. das.

fima. Sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum deorsum, ultro citroque commeantibus, mundi partium conjunctio continetur“ [1]). Hier treffen wir also den heraklitischen Weg nach Oben und Unten ausdrücklich in die Reihe: Aether, Luft, Wasser, Erde und umgekehrt als seine Stufen zerlegt. Freilich folgte Cicero hierbei stoischer Ueberlieferung. Aber schon die genau heraklitische Terminologie, in welcher hier die Bewegung des Weges nach Oben und Unten geschildert wird, reicht hin zu zeigen, wie wenigstens die Stoiker selbst sich bei dieser ihrer Reihe von der heraklitischen Elementarlehre durchaus nicht zu entfernen glaubten. Unmöglich hätte daher, nach uns, eine solche Ueberlieferung entstehen und den Aether so bestimmt an die Spitze des Elementarprocesses selbst stellen können, wenn sich nicht hierzu irgend eine Grundlage in dem Werke des Ephesiers selbst gefunden hätte.

Aber noch zu zwei anderen mit dem Vorigen eng zusammenhängenden Fragen giebt diese ciceronianische Darstellung der heraklitischen Reihe Anlaß. Die erste Frage ist: wo ist in dieser Reihe das Feuer geblieben? Denn es muß auf den ersten Blick nicht wenig überraschen, in einer Darstellung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* das Feuer gänzlich fehlen zu sehen. Die zweite Frage ist die schon im Anfang dieses § flüchtig berührte: wo kommt in dieser Reihe die — Heraklit fremde — Luft her? Die erste Frage wird sich aber gerade mit Hülfe der zweiten beantworten, weshalb wir mit der genaueren Untersuchung dieser letzteren beginnen.

Auf diese Frage würde zunächst die schon oben nach Schleiermacher gegebene Antwort sich darbieten, daß bei den Stoikern die Stufe der Luft aus dem seit Empedokles herrschenden Kanon in den heraklitischen Elementarproceß eben eingeschoben wurde. Aber es würde sich doch noch vielleicht fragen, ob bei der so großen Abhängigkeit der stoischen Physik eine willentliche Alterirung des heraklitischen Elementarprocesses Seitens der Stoiker anzunehmen sei. Wir gestehen, daß uns die Bejahung einer so gestellten Frage höchst bedenklich sein würde. Eine solche willentliche Alterirung würde

1) Und ganz ebenso nochmals Cicero ib. III, 12. Entsprechend auch bei Diog. L. VII, 137 und Rufus aus Epictetus de amicitia ap. Stob. Serm. T. 106. p. 571: *καὶ νὴ Δί, αὐτὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει· καὶ γῆ τε ὕδωρ γίνεται καὶ ἀήρ· οὗτος δὲ πάλιν εἰς αἰθέρα* (wie Wyttenb. ad Plut. de amic. mult. p. 97 bereits aus *ἕτερα* herstellt) *μεταβάλλει· καὶ ὁ αὐτὸς τρόπος τῆς μεταβολῆς ἄνωθεν κάτω.* Vgl. die auch sonst interessante Stelle des Verf. der Confession des h. Cyprianus, Opp. Cyprian. ed. Baluz. Par. 1726. p. CCXCVII, 2: *ἦλθον καὶ ἐν Ἄργει ἐν τῇ τῆς Ἥρας τελετῇ, ἐμυήθην ἐκεῖ βουλὰς ἑνότητος ἀέρος πρὸς αἰθέρα καὶ αἰθέρος πρὸς ἀέρα, ἅμα δὲ καὶ γῆς πρὸς ὕδωρ καὶ ὕδατος πρὸς ἀέρα.* Vgl. hierzu § 10. u. 11. bes. p. 258 sq.

aber doch vorliegen, wenn die Stoiker ohne irgend welchen sie mindestens nach ihrer Ansicht hierzu berechtigenden Anlaß in dem Werke des Herakleitos selbst, die Luft blos so eingeschoben hätten. Es frägt sich daher weiter, ob nicht vielleicht irgend ein näherer Anlaß bei Heraklit selbst hierzu vorlag?

Ein solcher Anlaß aber lag in der That vor und kann, wenn wir nicht irren, noch ganz bestimmt nachgewiesen werden. — Fragen wir nämlich, welches ist denn in der stoischen Darstellung selbst der Elementarweg nach Unten, so ist zwar die Antwort aller Berichterstatter: Feuer, Luft, Wasser, Erde; dennoch aber verhält sich die Sache mindestens ursprünglich und noch bei Chrysippos nicht ganz so; Plutarch hat uns den Dienst erwiesen, uns die eigenen Worte des Chrysippos über den Elementarproceß aufzubewahren. Er sagt (de Stoic. Repugn. p. 1053. p. 291. Wytt.) von Chrysippos: „*λέγει γὰρ ἐν τῷ τρίτῳ περὶ φύσεως· „„Ἡ δὲ πυρὸς μεταβολή ἐστι τοιαύτη· δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται· κἀκ τούτου, γῆς ὑφισταμένης, ἀὴρ ἀναθυμιᾶται· λεπτυνομένου δὲ τοῦ ἀέρος, ὁ αἰθὴρ περιέχεται κύκλῳ· οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται*"". „Chrysippos sagt im dritten Buche über die Natur: „„Der Umwandlungsproceß des Feuers ist aber folgender: es wendet sich[1]) durch Luft (sc. durch die Luft hindurch) in Wasser um; und aus diesem wird, indem die Erde daraus zusammentritt, die Luft ausgedünstet; indem sich dann aber die Luft verdünnt, bildet sich ringsherum der Aether. Die Gestirne aber mit der Sonne werden aus dem Meere entzündet"". —

Was man nie beachtet hat und was dennoch bei einer genauen Betrachtung dieser Worte des Chrysippos zuerst auffallen muß, ist, daß in denselben auf dem vom Feuer ausgehenden Wege nach Unten die Luft als besondere Stufe eigentlich nicht vorkommt. Sie wird vielmehr hier nur in einer höchst ungewissen und schwankenden Weise mit einem „*δι'*" in der Art angeführt, daß die Umwandlung des Feuers in Wasser durch sie hindurch geschehen soll. In Bezug auf die von ihm angegebenen wirklichen Stufen des Elementarprocesses hält also Chrysippos an der in den Bruchstücken Heraklit's bei Clemens vorgetragenen Lehre noch ganz fest: *πῦρ — εἰς ὕδωρ τρέπεται.*

1) Das *δι' ἀέρος* ist, wie keinem Zweifel unterliegen kann, nicht ursächlich zu nehmen. Die Umwandlung soll geschehen durch das Medium der Luft hindurch, ganz wie es bei Clemens in den § 20. angef. Worten heißt: *πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ συμπάντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρόν.* Hier liegt schon deshalb keine Zweideutigkeit vor, weil als Ursache der Umwandlung bereits der Logos angegeben ist. Aber auch in der Stelle des Chrysipp ist ebensowenig Zweideutigkeit, da das Feuer ja wesentlich selbst die Thätigkeit und Ursache aller Umwandlung ist und seine Metamorphose unmöglich passiv von der Luft als thätigem Subject derselben erleiden kann.

Das Feuer wandelt sich bei ihm wie bei dem Ephesier — in Wasser um, als seine nächste qualitative Phase. Erst auf der Stufe des Wassers ist es, daß — und zwar als Rückwandlung desselben nach Oben — den Worten des Chrysippos zufolge die Luft wirklich entsteht und producirt wird (*ἐκ τούτου. sc. ὕδατος, γῆ ὑφισταμένης, ἀὴρ ἀναθυμιᾶται*). Das Wasser ist ihm nämlich sofort die Thätigkeit sich nach den beiden entgegengesetzten Richtungen, nach Unten und Oben, zu dirimiren. Aus dem Wasser wird, indem sich seine dickeren Bestandtheile nach Unten zu setzen und hierdurch die Erde bilden, durch die eben hiermit zugleich vor sich gehende Ausscheidung seiner feineren Bestandtheile nach Oben zu, die Luft ausgedünstet und producirt. Jetzt erst ist die Luft wirklich gewonnen als Rückgang des Wassers nach Oben. Und darum wird nun erst, offenbar nur um eine Conformität der Wege nach Unten und Oben herzustellen, die Luft auch in den Weg nach Unten an dem entsprechenden Platze mit einem „*διὰ*“ gleichsam furtive eingeschwärzt; ganz so wie Clemens a. a. O. in seinen erklärenden Worten bei Heraklit selbst das *δι' ἀέρος* in die Umwandlung des Feuers nach Unten in Wasser einzuschwärzen sucht (woraus wir allein schon deutlich ersehen könnten, wie allgemein stoisch und nicht blos auf Chrysipp beschränkt [1]) der Gebrauch war, die Luft auf dem Wege des Feuers nach Unten nicht als bestimmte Stufe zu setzen, sondern blos in jener ungewissen Weise mit einem vorgesetzten *διὰ* einzuschieben). Diese Conformität der beiden Wege nach Oben und Unten wird übrigens durch diese Einschwärzung so wenig erreicht, daß sich vielmehr Chrysippos durch dieselbe in einen erheblichen Widerspruch mit sich selbst verwickelt. Denn er läßt nun die Wandlung des Feuers in Wasser durch die Luft als ein schon bestehendes Medium hindurch geschehen, während sie doch nach ihm selbst erst nach dem Wasser und durch die Zersetzung desselben nach Oben und Unten überhaupt producirt wird.

Wie erklärt sich nun aber dies ganze stoische Verfahren mit der Luft? diese rathlose, ungewisse und sich selbst widersprechende Weise, in der sie mit ihr zu Werke gehen?

Man braucht aber jetzt nur einen Blick auf die Fragmente Heraklit's bei Clemens (s. § 20.) zu werfen, um den Schlüssel hierzu in Händen zu haben; denn es liegt dann sofort am Tage, daß Chrysippos die Luft nur genau an die Stelle setzt, welche in dem Elementarproceß Heraklit's der *πρηστήρ* — der ihm aber erscheinendes Feuer war — einnimmt. Heraklit läßt das Feuer sich in Wasser umwandeln. Ebenso Chrysippos. Heraklit läßt dann

1) Vgl. auch Diog. L. VII, 136. der vom Zeus der Stoiker sagt: *κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ κτλ.*

das Wasser gleichzeitig („*θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*") sich in die beiden entgegengesetzten Richtungen dirimiren, sich nach Unten in Erde, nach Oben in *πρηστήρ* zerlegen. Mit einer fast ängstlichen Folgsamkeit läßt Chrysippos und andere Stoiker ebenso das Wasser sich sofort gleichzeitig nach Unten in Erde, nach Oben in Luft dirimiren [1]).

Kurz, Chrysippos hat nur — freilich durch den herrschenden Kanon der vier Elemente dazu getrieben und verleitet — den heraklitischen *πρηστήρ* als Luft aufgefaßt.

Bei Heraklit entsteht aber dieser *πρηστήρ*, das blos erscheinende Feuer als besondere Stufe laut dem Bruchstück bei Clemens nur auf dem Wege des Wassers nach Oben. Darum erscheint auch die Luft bei Chrysippos als bestimmte selbständige Stufe nur auf diesem Wege nach Oben. Und nur um die Conformität beider Wege zu retten und weil es doch eine unabweisliche Schwierigkeit gebildet hätte, wenn auf dem eigentlich weltbildenden Wege nach unten gar keine Spur von der Luft zu finden war, wird sie hier in so unbestimmter Weise mit einem *δι' ἀέρος* eingeschoben. Bei Heraklit war dies freilich mit dem *πρηστήρ* nicht nöthig und auch nicht einmal möglich. Denn ihm war der *πρηστήρ* auf dem Wege nach Unten schon in seinem kosmisch-elementarischen Feuer, welches ebensosehr erscheinend als auch zu Grunde liegend ist (§ 18.), miteingeschlossen; als blos erscheinendes Feuer aber sollte und konnte er sich, wie oben gezeigt, nur auf dem vom Sinnlichen ausgehenden Wege nach Oben erzeugen.

Wie leicht die Stoiker aber dazu kommen konnten, den *πρηστήρ* des Heraklit im guten Glauben mit der Luft zu verwechseln, wird einleuchten, wenn man erwägt, daß der *πρηστήρ* schon bei Aristoteles (Meteorol. III. c. I, 8. p. 371. ed. Bekk.) eine bestimmte Art von Lufterscheinung — den entzündeten und gefärbten Wirbelwind — bedeutet und diese Bedeutung des *πρηστήρ* seitdem für das Alterthum, auch für die Stoiker, maaßgebend geblieben ist [2]).

1) Ja wie knechtisch treu Chrysippos dem Heraklit zu bleiben sucht und wie die Luft bei den Stoikern so zu sagen selber immer in der Luft hängen blieb, zeigt sich darin recht deutlich, daß Chrysipp in den o. a. W. die Gestirne, also das Feurige, an der heraklitischen Tradition nicht zu ändern wagend, doch wieder aus dem Meere, ganz wie der Ephesier, sich entzünden, also doch wieder das Wasser auch auf dem Wege nach Oben realiter in Feuer unvermittelt sich umsetzen läßt, während nach seiner Abstufung sich consequent die Gestirne aus der Luft hätten entzünden müssen.

2) z. B. Sen. Quaest. nat. V. 13: — — Hic ventus circumactus et eundem ambiens locum et se in ipsa vertigine concitans, turbo est. Qui si pugnacior est ac diutius volutatur, inflammatur et efficit quem *πρηστῆρα* Graeci vocant etc. Und gerade auch Chrysippus sagt uns nach Stob. Ecl. Phys. I. p. 591: *ὅταν ἡ τοῦ πνεύματος φορὰ σφοδροτέρα γένηται καὶ πυρώδης κεραυνὸν*



Ja es liegt noch ein bestimmter Beweis vor, daß stoische Commentatoren des Herakleitos auch bei ihm selbst den *πρηστήρ* als eine solche **Luft**erscheinung aufgefaßt haben. Einem solchen stoischen Commentator des Ephesiers ist nämlich ohne Zweifel die Notiz bei Stob. Ecl. Phys. p. 594 entflossen: *Ἡράκλειτος βροντὴν μὲν κατὰ συστροφὰς ἀνέμων καὶ νέφων καὶ ἐμπτώσεις πνευμάτων εἰς τὰ νέφη, ἀστραπὰς δὲ κατὰ τὰς τῶν θυμιωμένων ἐξάψεις, πρηστῆρας δὲ κατὰ νέφων ἐμπρήσεις καὶ σβέσεις.* —

Jetzt beantwortet sich auch von selbst eine Frage, die schon oben bei der Betrachtung der Stelle des Chrysippos hätte aufgeworfen werden sollen. Chrysippos beginnt zwar seine Elementarumwandlungslehre mit den vorangesetzten Worten: „Folgendes ist der Umwandlungsproceß (*μεταβολή*) des **Feuers**". Aber er läßt sich das Feuer nun wohl nach Unten umwandeln, allein auf dem Wege nach Oben läßt er befremdlicher Weise das sinnliche Feuer **gar nicht wieder entstehen**. Hier verdünnt sich vielmehr die aus dem Wasser gewonnene Luft sofort in den Aether. Diese an sich sonst gewiß nicht wenig befremdliche totale Uebergehung des sinnlichen Feuers auf dem Wege nach Oben ist jetzt nur ganz natürlich und nothwendig. Denn seine **Luft** ist ja eben selbst an die Stelle dessen getreten, was bei Herakleitos den Platz dieses sich auf den Weg nach Oben entwickelnden und diesen Weg abschließenden **sinnlichen Feuers einnahm**, an die Stelle des *πρηστήρ*. **Darum kann** also Chrysippos, und ebenso andere Stoiker, dies sinnliche **Feuer gar nicht wieder gewinnen**, sondern muß gleich von der Luft in den Aether übergehen.

Wenden wir uns jetzt von den Worten des Chrysippus zu denen des Cicero zurück, so haben sich die daselbst aufgeworfenen Fragen: wo ist in jener Reihe aether, aër, aqua, terra, das (sinnliche) Feuer hin- und die Luft hergekommen, nun jetzt von selbst beantwortet. Die Luft ist eben aus dem Mißverständniß des *πρηστήρ* entstanden, und damit zugleich das blos erscheinende Feuer, welches dieser *πρηστήρ* bei Heraklit darstellt, aus dieser Elementarreihe nothwendig weggefallen. Eine Bestätigung hierfür gewährt auch die durch das Vorstehende jetzt erst begreifliche Stelle des oben angef. unbekannten stoischen Fragmentisten. Denn obwohl er zuerst die Reihe terra, aqua, ignis, aër hat, schließt dieser mit Widersprüchen nicht sparsame Autor sich dann doch an die Auffassung des Chrysippus an (in den Worten: cujus (aëris) principalem Solem quidam putant, ut Cleanthes, ut Chrysippus aethera, cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur) und fährt dann, die bestimmte Elementarumwandelung nach Oben und Unten

---

ἀποτελεῖσθαι· ὅταν δὲ ἄθρουν ἐκπέσῃ τὸ πνεῦμα καὶ ἧττον πεπυρωμένον, πρηστῆρα γίνεσθαι. Vgl. die Noten von Ideler zu Arist. a. a. O.

explicirend, bald fort: aër aetherem supra, infra aquam[1]) — — progignit, „die Luft zeugt nach Oben den Aether, nach Unten das Wasser". Die Herausgeber des Fragments haben gemeint, daß der Text hier corrumpirt sei, weil nichts über das Feuer gesagt werde. Aber sobald der Fragmentist einmal der Meinung des Chrysippus folgt, konnte, wie wir gesehen, im Uebergang der Stufen in einander nicht weiter vom Feuer die Rede sein.

Fassen wir jetzt die Resultate zusammen, die sich, wie wir glauben, uns aus den vorstehenden Untersuchungen ergeben, so sind es folgende:

Heraklit muß, wie es scheint, in Stellen seines Werks den Aether als oberstes weltbildendes Princip[2]), — vielleicht bildlich als die Sphäre des unablässig die Welt umwandelnden demiurgischen Zeus (s. Bd. I. p. 124) — aufgestellt haben. Der Aether muß bei ihm eine der Formen gewesen sein, in welchen (wie in der unsichtbaren Harmonie ꝛc.) Heraklit das intelligible Gesetz des rein ideellen Processes — zum Unterschiede von dem kosmisch-realen Proceß — oder seinen reinen Logos-Gedanken (siehe oben p. 27 sqq.) herauszuringen gesucht hat[3]). Als Darstellung dieses höchsten rein ideellen, nie verlöschenden, d. h. seine Momente nicht zu realen Unterschieden entlassenden Gedankenfeuers muß er dann noch über dem kosmisch-elementarischen Feuer, als die sich auch durch dieses hindurchziehende Wesenheit, ganz ebenso gestanden haben, wie wir von Clemens a. a. O. den λόγος διοικῶν noch über dem πῦρ und als die eigentliche substantielle Ursache der Umwandlungen des Feuers, als die in höchster Instanz das Feuer selbst umwandelnde Thätigkeit erblicken. Und kam nun der Aether in dieser Bedeutung bei Heraklit vor, so muß beiläufig noch bemerkt werden, daß der Ephesier also in Bezug auf ihn ganz ebenso wie auf den πρηστήρ orphische Analogieen zur Herausringung seiner Begriffe benutzt zu haben scheint.

Denn wie er den πρηστήρ bei den Orphikern als „Blume des unreinen Feuers" vorfand, so nennt auch der V. (4.) angebliche orphische Hymnus den Aether dagegen, ganz analog für die Bedeutung, die wir

1) Die hier folgenden Worte et aër supra aquam, infra terram sind wohl einfach in aqua supra aërem, infra terram abzuändern.

2) Auch die oben p. 66 angeführten orphischen Verse scheinen dies zu bestätigen; sie ergeben nämlich die Reihe: γῆ, ὕδωρ, ψυχή, welche dem Feuer entspricht, und αἰθήρ.

3) Es erhellt ohne weitere Ausführung von selbst, wie sehr, was vom Aether angegeben wird, dieser Bedeutung desselben entspricht, z. B. wenn es von ihm bei dem o. a. Fragmentisten nach Chrysippus heißt: cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur, oder wenn, wie Diog. L. VII, 139. aus Chrysippus und Posidonius berichtet, der Aether von diesen das ἡγεμονικόν der Welt genannt wird.



ihm bei Heraklit vindiciren „des Weltalls herrlichsten Urstoff" (*κόσμου στοιχεῖον ἄριστον*). Besonders aber muß damit verglichen werden, daß nach den Berichterstattern (s. die Stellen bei Lobeck, Aglaoph. p. 472 sqq.) der Aether den Orphikern stets die immaterielle Einheit (*μονάς*) bedeutet habe[1]).

Ist der Aether eine bei Heraklit vorgekommene Form, so ergeben sich somit drei unterschiedene Feuerarten, in denen Heraklit, immer mehr gegen das Sinnliche in der Verkörperung seines Begriffs ankämpfend, sein Absolutes in möglichster Unsinnlichkeit herauszuringen suchte[2]): *πρηστήρ, πῦρ, αἰθήρ*. Das Verhältniß dieser drei Feuer zu einander und ihr Unterschied ist dann folgender: der *αἰθήρ* ist der Gedanke des ideellen Processes selbst, der aber eben deswegen (s. Bd. I. p. 98 sqq. p. 123 sqq. 140 sq. 186 sqq. u. § 18.) seine beiden Momente niemals in realen Unterschied auseinandertreten läßt, dessen Momente vielmehr im absoluten Uebergehen eines jeden von ihnen in sein Gegentheil immer mit sich identisch bleiben; er ist die adäquate Einheit der Momente von Sein und Nichtsein in der Form des Gedankens, und nicht in der einseitigen Form des Seins; er ist die reine Kategorie oder der Logos der Umwandlung, durch welchen zwar alles Wirkliche umgewandelt wird, der aber selbst nie eine Umwandlung erleidet, der als das allein Seiende der Umwandlung aller Dinge zu Grunde liegt, aber selbst nie in diesen realen Umwandlungsproceß eintritt. — Das *πῦρ**), das kosmisch-elementarische Feuer ist im Gegentheil nur: beständiges Sichumwandeln in sein Gegentheil; es ist nur dies: in das Sein umzuschlagen, zu verlöschen; aber als Umschlagen in sein Gegentheil überhaupt, ist es in diesem seinen Gegentheil angelangt nicht erstorben; es ist vielmehr nur die Bewegung, sich aus demselben wieder zu sich zurückzuwerfen und herzustellen; es ist die über sich selbst hinausgehende

---

1) Procl. in Tim. I, 54 drückt sich dabei aus: — *καὶ ἐν ταύταις ἡ μονὰς κρείττων τῆς δυάδος ἦ, εἰ βούλει Ὀρφικῶς λέγειν, ὁ αἰθὴρ τοῦ χάους.* Vgl. bei Heraklit die *ἁρμονία ἀφανῆς κρείττων τῆς φανερῆς* und das Bd. I. p. 97 sqq. darüber Gesagte.

2) Wenn Aristoteles Meteor. I. c. 4, 3. p. 341. Bekk. sagt, ein ganz nameuloses sei eigentlich das, was bei ihm jeder dampfartigen Auflösung gemeinschaftlich sei (*ἀνώνυμον γὰρ τὸ κοινὸν ἐπὶ πάσης τῆς καπνώδους διακρίσεως*) und nur, um doch einen Namen zu haben, müsse es Feuer genannt werden, weil dieses das am meisten von allen Körpern sich entzündende sei, — so ist diese aristotelische Anonymität des Feuers nur das ausgesprochene Geheimniß und der Grund der heraklitischen Polyonomasie derselben.

*) Jetzt steht durch das Fragment des Pseudo-Origenes (oben p. 7) sogar noch ein anderer Feuername fest, den Heraklit hierfür gebraucht: der Blitz, *κεραυνός*, wohl offenbar in Hinsicht auf die im Nu verlöschende Natur desselben.



und sich in sein eigenes Gegentheil continuirende Natur des allgemeinen beständigen realen Umwandelns; sein Verlöschen ist ebenso wesentlich beständiges Sichwiederentzünden; es ist so die beständige rastlos processirende, aber immer reelle Wirklichkeit und bestimmte Unterschiede erzeugende Thätigkeit des kosmischen Alls (s. oben p. 38 sqq.); der πρηστήρ endlich ist die besondere Heraushebung des Moments als einzelner sinnlich-bestimmter Stufe. Er continuirt sich nicht in sein Gegentheil, sondern stirbt, wenn er zu Wasser wird, ganz so, wie das Wasser, wenn es Erde wird [1] ꝛc. —

Hatte also der Aether bei Heraklit diese mit dem Logos identische Bedeutung des reinen Gedankens des intelligiblen Processes und somit des obersten weltbildenden Princips, so mußte sich explicite oder implicite an irgend welchen Stellen des heraklitischen Werkes die Reihe ergeben: *αἰθήρ, πῦρ* (das sowohl kosmische als elementarische Feuer), *θάλασσα, γῆ* [2]) und die Rückreihe *γῆ, θάλασσα, πρηστήρ*, da die Rückwandlung nach Oben, wie früher gezeigt, mit dem blos elementarischen Feuer schloß.

Durch diese heraklitische Reihe lösen sich nun zugleich alle die verschiedenen Mißverständnisse, die wir betrachtet haben. Aenesidemos und die stoische Ueberlieferung, welche Ambrosius und der stoische Fragmentist im Anfang seiner Stelle wiedergeben, fassen, wie es scheint, den *πρηστήρ* richtig als Feuer auf. Eben deshalb aber verfallen sie nun in das Mißverständniß, den *αἰθήρ* als Luft zu fassen und daher die Luft als heraklitische *ἀρχή* zu verkünden oder aber — was hiermit nothwendig gegeben ist — die Reihe zu produciren: aër, ignis, aqua, terra.

Die andere stoische Ueberlieferung, welcher Cicero a. a. O. folgt, die Diog. L. VII, 137. wiedergiebt, und die auch im Wesentlichen die Meinung des Chrysippus bildet, vermeidet dieses Mißverständniß des Aether, welchen sie vielmehr als oberstes Princip beläßt, verfällt aber dabei in die andere Verwirrung, die Luft in dem *πρηστήρ* zu erblicken. Diese Männer sind dadurch gezwungen, wenn auch im Widerspruch mit sich selbst, das Feuer mit dem Aether schlechtweg zu identificiren (s. bei Diog. L. VII, 137.: *ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι*), und resp.

---

1) Wir haben schon oben bemerkt, wie diesen drei Gattungen von Feuer die dunklen bei den Stoikern cursirenden und von ihnen niemals, wie es scheint, ganz begriffenen Traditionen von drei Arten des Feuers, das ignis plane artifex, artificiosus und inartificiosus entsprechen dürften (siehe p. 34, 1.).

2) Diese Reihe würde somit auch nur formell der in den bei Clemens mitgetheilten Bruchstücken enthaltenen widersprechen. Man denke hierbei übrigens an den sich doch zunächst offenbar auf Physisches beziehenden Tadel des Theophrastus bei Diog. L. IX, 6., Heraklit habe die Dinge an verschiedenen Stellen seines Werks abweichend vorgetragen (*τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι*).



so eine Reihe zu produciren, in welcher das Feuer selbst ganz fehlt: aether, aër, aqua, terra und umgekehrt. Oder sie müssen, wenn sie wie Chrysippus noch genauer an Heraklit festhalten wollen, einerseits das Feuer selbst auf dem Wege nach Unten noch belassen, ohne es aber auf dem Wege nach Oben wiedergewinnen zu können, andererseits die Luft erst auf dem Wege nach Oben sich wirklich entwickeln lassen und somit die Reihe produciren πῦρ (δι' ἀέρος), ὕδωρ, γῆ und die Rückreihe γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, αἰθήρ.

Es hat aber nur in eben dieser Verwechslung des πρηστήρ mit der Luft und der hiermit zusammenhängenden Identificirung des Aethers mit dem Feuer seinen Grund, daß sowohl Chrysippus als auch die Ueberlieferung, der Cicero folgt, dem oben nachgewiesenen echt heraklitischen Zuge, daß der Aether, als das absolute ideelle Gesetz des Processes, nicht auf dem Wege des Sinnlichen nach Oben erzeugt werden könne, — nicht treu zu verbleiben vermögen, sondern um doch irgend ein Feuerprincip auf dem Wege nach Oben zu haben, auch ihn aus der Rückwandlung der Luft entstehen lassen müssen. Daß aber dieser oben nachgewiesene echt heraklitische Zug durch die Rückbildung des Aethers aus der Luft bei Chrysippus und Cicero nicht erschüttert wird, darüber noch einige Worte. Zunächst müssen wir jetzt besonders auch auf die schon oben (p. 32) ausführlich erörterte Stelle der homerischen Allegorieen verweisen, deren bedeutungsvoller heraklitischer Inhalt nach dem Bisherigen noch klarer hervortritt. Wenn dort das Feuer in ein gedoppeltes eingetheilt wird, in ein ätherisches und ein vergängliches, wenn letzteres Hephaestos genannt und sein Begriff wörtlich dahin angegeben wird, daß es „angemessen sich entzündendes und verlöschendes" sei — (mit denselben Worten, deren sich Heraklit zur Definition seines kosmisch-elementarischen Feuers bedient —), wenn dagegen das ätherische Feuer Helios (wie es ja auch der Herakliter im Kratylos und Kleanthes nennt) und Zeus genannt und sein Begriff dahin angegeben wird, daß es continuirliches (συνεχῶς) Feuer sei, das nichts habe, was hinter ihm komme, während jenes andere Feuer ein sich abwechselnd durch die sich in es umwandelnde Materie entzündendes und wieder seinerseits sich in die Reihe der andern Materien hinein umwandelndes und hierdurch vergehendes sei, — so liegt jetzt wohl noch deutlicher auf der Hand, wie sehr dies Alles dasjenige bestätigt, was wir über das Vorkommen und die Bedeutung des Aethers bei Heraklit entwickelt haben. Der ganze Begriffsunterschied des ätherischen und des irdischen Feuers in der fraglichen Stelle beruht aber lediglich auf dem — wie wir gesehen haben, nicht stoischen — Grundgedanken, daß sich das erstere nicht im Elementarproceß aus der Umwandlung der andern Ele-



mente erzeugt. Wie lange sich diese heraklitische Tradition, trotz der herrschenden Lehre Chrysippus und Anderer, wenn auch nur als ein dunkler und unverstandener Punkt bei den Stoikern doch noch erhalten hat, zeigt in merkwürdiger Weise die oben bez. St. des stoischen Fragmentisten; denn nachdem er vom Aether gesagt hat, daß Alles durch seine perennirende Bewegung durchwaltet wird (cujus motu perenni subjecta tenentur et administrantur), fährt er fort: „et ipse quidem aether nihil patitur". Das soll und kann doch wohl nur heißen: der Aether leitet zwar activ den ganzen Elementarumwandlungsproceß, durchwaltet und erzeugt so alles Andere; aber er selbst tritt passiv in diesen Elementarproceß nicht ein und wird nicht in demselben umgewandelt und erzeugt (s. p. 91). Er ist nur das thätige Subject, nicht aber auch das in ihr hergestellte Object dieser Umwandlung. Nichtsdestoweniger fährt der Fragmentist unmittelbar auf das nihil patitur fort: aër aetherem supra, infra aquam —— progignit, läßt also den Aether durch die Umwandlung der Luft nach Oben, wie das Wasser nach Unten erzeugt werden und ihn somit, wie jedes andere Element, Um- und Rückwandlung erleiden. Je weniger aber der Fragmentist, wie hieraus erhellt, jene Worte selbst versteht, umsomehr müssen sie bei ihm als eine alte echte Tradition erscheinen, die er aufbewahrt, ohne sie zu begreifen. —

Jetzt wird sich auch eine Stelle von selbst erklären, von der wir nicht glauben, daß ihr bisher irgend ein genügender Sinn abgewonnen werden konnte. Es sind dies die Worte des s. g. Ocellus Lucanus[1]) de rer. nat. c. II. § 23: *τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν, τοῦ μὲν ἀεὶ θέοντος θείου, τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννητοῦ κόσμος ἄρα ἐστίν*, „aus beidem, dem immer laufenden Göttlichen und dem immer sich umwandelnden Sterblichen, ist die Welt". Wovon wir nämlich meinen, daß es bisher stets dunkel geblieben sein muß, das ist die Frage: was das überhaupt für ein Gegensatz ist, der zwischen *ἀεὶ θέειν* und *ἀεὶ μεταβάλλειν* gemacht wird, welches seine Bedeutung, und warum das Eine dem Göttlichen, das Andere dem Sterblichen zugeschrieben wird. Aber diese Fragen beantworten sich von selbst, wenn man auf die Ausführungen des ontologischen Theiles (siehe die p. 91 bezogenen Orte), sowie des § 18. rückblickt. Daselbst hat sich uns gezeigt, wie die reine intelligible Idee des Werdens oder der ideelle Proceß, kurz das, was Heraklit die unsichtbare Harmonie im Unterschied von der sichtbaren oder das nie untergehende Feuer zum

---

1) Nur kurz bemerken wollen wir hier, wie der Verf. dieser eklektischen, schon von Philo citirten Schrift überhaupt nicht undeutliche Anklänge an heraklitische Ideen, und auch nicht blos in der Elementarlehre, verräth.

Unterschiede von dem verlöschenden und sich entzündenden kosmischen, oder was er den Logos oder den Namen des Zeus rc. nennt, zwar auch noch stets in ihr Gegentheil umschlagende Bewegung ist, aber zum Unterschiede vom realen Proceß eine solche, in welcher die entgegengesetzten intelligiblen Momente gerade wegen des unaufgehaltenen Wandels ihrer reinen Gedankenbewegung stets in absoluter Identität mit ihrem Gegentheil verbleiben, und in dieses sich umwendend nicht aus sich selbst herausgegangen sind. Zum Unterschiede von diesem reinen unaufgehaltenen Wandel, der seine Momente nie in reellen Unterschied gegeneinander treten läßt, bestimmte sich dort die Sphäre des Wirklichen oder der reale Proceß als diejenige Bewegung, welche die Identität von Sein und Nichtsein immer nur in der unangemessenen Form des Seins oder der einseitigen Bestimmtheit setzt, jede solche darum stets wieder aufhebt und in diesem stets in wirklichem Unterschied und realem Umschlagen dieser Bestimmtheiten ineinander (μεταβάλλειν) rastlos sich vollbringenden Kreislauf die reale Welt erzeugt. Man kann diesen Gedanken und den Unterschied dieser Bewegungen nicht prägnanter zusammenfassen, als es hier in den bei Ocellus erhaltenen Worten der Fall ist, indem zum Unterschied von der stets in reale Bestimmtheit und reales Anderssein übergehenden Umwandlung (ἀεὶ μεταβάλλειν) des Sinnlichen und Endlichen, dem Göttlichen ein ebenso stetiges und dennoch nie in reale Umwandlung, in realen Unterschied von sich selber umschlagendes ἀεὶ θέειν zugeschrieben wird. — Zugleich ist aber das ἀεὶ θέον, wie wir vor Kurzem sahen (p. 83), nur eine aufgelöste etymologische Form für den αἰθήρ — und so tritt auch hier wieder eine deutliche Spur hervor, wie der Aether selbst in die reale Umwandlung des Elementarprocesses nicht eintrat[1]).

Hielt man also diesen traditionellen, für Heraklit so wesentlichen Umstand fest, daß der Aether den Elementarumwandlungsproceß zwar aus sich

---

1) Wir dürfen nicht unerwähnt lassen, daß die obige Stelle des s. g. Ocellus wörtlich zu lesen ist in einem von Stobäus Ecl. I, 21 mitgetheilten Auszug aus Philolaos (bei Boeckh p. 167), aus welchem Folgendes hier stehe: „καὶ τὸ μὲν „ἀμετάβλαστον“ αὐτοῦ (sc. κόσμου), τὸ δὲ „μεταβάλλον“ ἐστι· — — — ἐπεὶ δέ γε „καὶ τὸ κινέον ἐξ αἰῶνος ἐς αἰῶνα περιπολεῖ, τὸ δὲ κινεόμενον ὡς τὸ κινέον ἄγει“, οὕτω διατίθεσθαι· „ἀνάγκα τὸ μὲν ἀεικίνατον, τὸ δὲ ἀειπαθὲς εἶμεν, καὶ τὸ μὲν νόω καὶ ψυχᾶς ἀναχῶμα πᾶν, τὸ δὲ γενέσιος καὶ μεταβολᾶς — — τὸ δ' ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τῶ μὲν ἀεὶ θέοντος θείω, τῶ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γεννατῶ, κόσμος“. — Kühner als bei der Schrift des Ocellus, bei der man sich auf die Annahme ihres späten untergeschobenen Ursprungs stützen kann, muß es scheinen in einem Fragmente des Philolaos eine heraklitische Spur wahrnehmen zu wollen. Aber zuvörderst glauben wir, daß es schwerlich erlaubt sein dürfte, die

setzt — als der durchwaltende Logos desselben —, aber nicht selbst in ihn eintritt und in ihm erzeugt wird, so mußte man zu der Reihe gelangen — der richtigsten von allen, mit Ausnahme dessen, daß auch sie die Luft einschiebt — die uns oben (p. 22 sq.) Martianus gab: ex informi materie (nach uns also ex aethere) primus ignis (primus, erster Körper, denn dieser Aether ist als reiner Logos noch gar kein reales Sein, wie doch schon das Feuer oder die Zeit ist, weshalb ihn Martianus auch

Aufhellung, welche dieses dunkle Bruchstück, dessen große Schwierigkeit Boeckh selbst hervorhebt, durch den oben erörterten Gedankenzusammenhang empfängt, von der Hand zu weisen. Boeckh sagt (p. 171): „Die Begründung selbst (nämlich davon, daß das Unveränderliche im Kosmos ewig bewegt, das Veränderliche aber ewig leidend sei) ist schwer zu verstehen“ — — denn wie „daraus, daß dieses Bewegende das Bewegte stets so beschaffen macht wie das Bewegende es führt, folgen kann, daß der eine Theil des Kosmos stets bewegt, der andere stets leidend sei, ist nicht begreiflich; vielmehr folgt daraus weiter nichts, als es sei etwas stets Bewegendes und etwas von jenem Abhängiges und stets Bewegtes“. Allein diese Schwierigkeit des ἀεικίνατος und ἀειπαθές ist jetzt schon durch das oben (p. 93) von dem Fragmentisten vom Aether im Gegensatz zu dem Elementarproceß gebrauchte „nihil patitur“, sowie durch die hiervon und zu der Stelle des Ocellus gegebene Erklärung gelöst. Es ist klar, daß jenes „Unveränderliche“ bei Philolaos zugleich das Ewigbewegte ist. Seine Bewegung ist eben die des unaufgehaltenen in steter Identität mit sich selbst verbleibenden und darum nie in wirklichen Unterschied von sich selbst eintretenden und reale Veränderung erleidenden reinen Wandels. Es ist reine Activität. Das Veränderliche im Kosmos dagegen, weil es, wie das Fragment richtig sagt, der Führung dieses Stetsbewegten nachkommen und seine Bewegung mitmachen muß, das Mitmachen derselben aber in der Sphäre der Veränderlichkeit eben nur steten realen Formwechsel und stetes wirkliches Veränderwerden erzeugen kann, ist deshalb nothwendig ein stetsleidendes. So fällt dann auch die Nothwendigkeit fort, mit Boeckh anzunehmen, daß der Auszug den Sinn des Philolaos unvollständig mittheile. — Ferner wenn man unserer Auffassung gemäß in dem ἀεὶ θέον nicht nur mit Boeckh eine etymologische Anspielung von θεῖον, sondern auch eine eben solche Auflösung auf αἰθήρ sieht (vgl. Plat. Cratyl. p. 397. D. mit p. 410. B. und die Stellen bei Villoison, de theol. Stoic. p. 227. Os.), so beseitigt sich auch die andere von Boeckh p. 173 hervorgehobene Schwierigkeit, warum jenes Stetsbewegte nicht νόος καὶ ψυχά, sondern νόω καὶ ψυχᾶς ἀνακῶμα (Gebiet, Bereich, siehe Boeckh p. 174) von Philolaos genannt wird. — In Bezug auf jene Kühnheit aber eine heraklitische Spur bei Philolaos finden zu wollen, bemerken wir: Philolaos, ein Zeitgenosse des Sokrates (Boeckh p. 5 sqq.), mußte natürlich das Werk des Herakleitos kennen. Und daß es nicht ohne alle Einwirkung auf ihn geblieben ist, beweist uns sowohl das auch von Boeckh p. 175. 188 als höchst merkwürdig bezeichnete Spiel mit Etymologieen bei Philolaos überhaupt, als auch besonders gerade die etymologische Deutung des θεῖον als ἀεὶ θέον. Denn daß diese bei Plato im Kratylos p. 397. D. sich findende Etymologie Heraklit zu ihrem Urheber hat, ist klar 1) durch das, was wir in §§ 35—38. über

selbst wenn ihn nicht die Beziehung leitete auf das *ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον* des platonischen Timäus*) (p. 51. A.), mit Recht eine informis et incomprehensa materies nennen könnte; man sieht hier auch beiläufig, wie Recht die hatten, die bei Sext. Emp. adv. Math. X, 230. behaupten, das Allererste bei Heraklit sei gar kein Körperliches) ex igni aër, ex aëre aqua, ex aqua terra, und die Rückreihe ex terra aqua, ex aqua aër, ex aëre ignis, ex igni in materiem incomprehensam jam non poterit perveniri!

---

das Etymologisiren bei Heraklit, sowie über das Verhältniß des platonischen Kratylos zum Ephesier nachweisen werden; es ist aber auch schon dadurch evident, daß 2) einerseits in dem platonischen Kratylos anerkanntermaaßen Beziehungen auf pythagoräische Philosophie nicht zu suchen sind („nulla dum vestigia Pythagoricorum placitorum accuratius cognitorum reperiuntur" Stallbaum. p. 27), während andrerseits der Inhalt dieser, das Göttliche als das immerlaufende definirenden Etymologie doch offenbar auf Heraklit hinweist. Dies bestätigt sich auch 3) durch die Beibehaltung derselben bei den Stoikern und 4) dadurch, daß sich bei Philolaos auch jene andere Etymologie: *σῶμα* und *σᾶμα* findet, Boeckh p. 181. 188. Denn daß diese Heraklit angehört, ist durch die Stellen des Philo, Sextus, Clemens, Gregorius und Basilius (Bd. I. p. 155 sqq. vgl. p. 170 sq.) und durch die Seelentheorie des Ephesiers völlig unbestreitbar. — (Auch die Definition des Philolaos von der Harmonie: *ἁρμονία δὲ πάντων ἐξ ἐναντίων γίνεται ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχὰ φρονεόντων σύμφασις*, siehe Boeckh p. 61, klingt nicht undeutlich an Heraklit an und vielleicht kann es scheinen, daß Hippasus der Metapontiner — und von ihm wenigstens wird man dies doch annehmen müssen, siehe Arist. Metaph. p. 11. Br., Stob. Ecl. p. 304. Euseb. Pr. Ev. XIV, 14. Sext. Emp. Hypot. III, 30. Clem. Al. Cohort. p. 42. Diog. L. VIII, 84 — nicht der Einzige gewesen ist, der pythagoräische und herakliteische Anschauungen mehr oder weniger mit einander zu verbinden suchte).

*) Wie wenig übrigens schon an und für sich die bei Martianus nicht zu läugnende Anspielung auf die Materie des Timäus der von uns in seinen Worten nachgewiesenen Beziehung auf Heraklit (s. oben p. 22—33. 77) im Wege steht, dafür mag auch auf die treffliche Aeußerung hingewiesen werden, die Bernays Rh. M. IX, 267 hinwirft: „Platons Auseinandersetzung über das Werden und die Bewegung im Eins, wie sie der Parmenides giebt, ist verklärter Heraklitismus und seine Materie im Timäus ist, wenn man es sagen darf, Heraklitismus aus Verzweiflung". — Und die Construction der Materie ist nicht das einzige herakliteische Element im Timäus, wie sich noch zeigen wird.

§ 23. Die einzelnen Erscheinungen. Die Gestirne. Die ἀναθυμίασις. Die Sonne ein Maaßverhältniß. Erste Entwicklung des siderischen Processes als der eigentlichen Seele des physikalischen Systems.

Will man nun weiter untersuchen, ob und wie Heraklit in consequenter Fortentwickelung seines Gedankens auch die Fülle der einzelnen Erscheinungen construirt und erklärt habe, so muß zunächst eine für Schleiermacher noch nicht zugänglich gewesene Stelle im armenischen Text des Philo die höchste Spannung erregen. Bei der Erklärung nämlich des Textes der Genesis: Divisit ea per medium et posuit contra se invicem, sagt dieser Autor (Quaest. in Gen. III, § 5. p. 178. Aucher. T. VII. p. 11. ed. Lips.): „Hae ergo divisiones membrorum nostrorum secundum corpus et animam concisae fuerunt a creatore. Sciendum est tamen, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas: terram in situm montanum et campestrem; aquam in dulcem et salsam; dulcem puta eam, quam ministrant fontes et amnes, salsam vero marinam; sicut etiam aër in hiemem et aestatem, itidem in ver et autumnum. Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis iisque laboriosis argumentis“.

„Diese Zweitheilungen unserer Glieder sind also nach der Analogie von Seele und Körper vom Schöpfer ausgeführt worden. Man muß jedoch wissen, daß auch die Theile der Welt zweigetheilt und sich gegensätzlich gegenübergestellt sind; die Erde in Berg und Ebene; das Wasser in süßes und salziges; süß nämlich jenes, welches Quellen und Flüsse führen, salzig aber das des Meeres; wie auch die Luft in Winter und Sommer und ebenso in Frühling und Herbst. Hieraus füllte Heraklit seine Bücher über die Natur, nachdem er von unserem Theologen die Sentenz über die Gegensätze entlehnt und immense und zwar

sorgfältig ausgearbeitete Beweise (Beispiele) hinzugefügt hatte".

Welch' hohe Erwartung wird nicht durch diese Worte erregt! Nach dem Zeugniß des Philo hätte es nicht nur eine große Fülle physikalischer Einzelheiten in dem Werke des Ephesiers gegeben, sondern dieselben waren auch in strenger Consequenz mit seinem systematischen Gedanken — der Identität der Gegensätze — verknüpft und nur die Beweise und Beispiele, also die consequente Durchführung dieses Gedankens[1]).

Auch finden sich in der That von jenen Beispielen selbst, die Philo anführt, von Ebene und Berg, Fluß- und Meerwasser &c. Spuren, daß sie der Ephesier in seinem Werke durchgenommen und sein antinomisches Gesetz an ihnen aufgezeigt hat.

So haben wir schon oben (Bd. I. p. 195, 4.) gelegentlich zu zeigen versucht, daß Heraklit die Abwechslung von Berg und Ebene als die geographische Verwirklichung jenes Gesetzes dargestellt zu haben scheint, und von den andern philonischen Antithesen werden sich im Verlauf noch die Belege bei Heraklit ergeben.

Dennoch wird die durch das Zeugniß des Philo so hoch gespannte Erwartung zunächst gar sehr getäuscht. Denn was uns über die Erklärung der einzelnen Phänomene der Natur, der Gestirne, der Jahreszeiten &c. &c. bei Diog. L., dem Pseudo-Plutarch und Stobäus von Heraklit berichtet wird, ist, sei dies nun hauptsächlich blos Schuld der Berichterstatter oder nicht, blutwenig. Und dieses Wenige hängt noch — wovon aber gewiß wohl die Schuld blos den Berichterstattern zuzumessen sein dürfte — nur so äußerst locker mit seinem Gedanken zusammen, ist von den Sammlern so ungenau und mißtrauenerregend mit den Meinungen anderer Philosophen durcheinandergeworfen und ist so wenig ein wahres Gedankeninteresse darbietend, daß wir uns begnügen können, für die Darstellung desselben im Allgemeinen außer auf jene Sammler selbst, auf Schleiermacher zu ver-

---

1) Vgl. mit der Stelle des Philo die schon in der Einleitung angeführte Stelle des Porphyrius de antr. N. c. 29. p. 27. ed. v. Goens., welche sich in dieser Zusammenstellung umsomehr nicht nur nach ihrem kurzen Schlußcitat, sondern nach ihrem ganzen Hauptinhalt als heraklitisch erweist: „*ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἑτερότητος πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον· ἢ γὰρ διὰ νοητοῦ ἡ πορεία, ἢ δι' αἰσθητοῦ· καὶ τοῦ αἰσθητοῦ, ἢ διὰ τῆς ἀπλανοῦς ἢ διὰ τῆς τῶν πεπλανημένων· καὶ πάλιν ἢ διὰ τῆς ἀθανάτου ἢ διὰ τῆς θνητῆς πορείας· καὶ κέντρον, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον· τὸ μὲν ἀνατόλικον, τὸ δὲ δύτικον· καὶ τὰ μὲν ἀρίστερα, τὰ δὲ δεξιά· νὺξ τε καὶ ἡμέρα καὶ διὰ τοῦτο „παλίντονος ἡ ἁρμονία, ἣ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων*".

weisen und hier nur herausheben werden, was entweder durch seinen Gedankeninhalt oder weil es von uns anders, als von Schleiermacher aufgefaßt wird, oder von letzterem etwa übersehen worden ist, besonderer Erwähnung werth erscheint. Wohl aber werden wir sehr bald hierbei einen Punkt hervortreten sehen, welcher, bisher stets überblickt, die eigentliche Seele der physischen Durchführung bildet, die Heraklit seinem Gedanken gab und uns mit nicht geringer Bewunderung vor der consequent-systematischen Kraft dieses Mannes, sowie mit dem Bedauern erfüllen muß, daß die Einzelheiten, die, wie noch Spuren genug vorhanden, sich unzweifelhaft bei ihm ebenso consequent wieder aus diesem Punkt ableiteten, uns nicht in reicherem Maaße aufbewahrt worden sind.

Soviel kann zunächst, wie wir glauben, noch mit Bestimmtheit ersehen werden, daß es gerade das Uebergehen der allgemeinen Elementarstufen ineinander ist, aus welchem sich bei Heraklit die Einzelerscheinungen bilden. Denn nur diesen objectivirten Uebergang, und keinerlei besondere Ausdünstung vermögen wir, was wir schon früher (Bd. I. p. 143—152; p. 162 sqq. p. 197 sq.) nachzuweisen gesucht haben, in der *ἀναθυμίασις* zu erblicken*), welche bei den Berichterstattern als die einzelnen Phänomene erzeugend erscheint. Aber eben als dies objectivirte Uebergehen selbst, hat die *ἀναθυμίασις* die Natur der bestimmten Elementarform an sich, deren mählicher perennirender Uebergang sie ist. Dies ist es, was nach uns den beiden Arten von *ἀναθυμίασις*, der aus dem Wasser ausströmenden feuchten und helleren, und der aus der Erde sich entwickelnden dunklen, der *ἐπίγειος ἀναθυμίασις*, zu Grunde liegt. — Diog. L. IX, 9. sagt uns hierüber, nachdem er eben bemerkt hat, daß Herakleitos fast Alles auf die *ἀναθυμίασις* aus dem Meere zurückführe: „*γίνεσθαι δὲ ἀναθυμιάσεις ἀπό τε γῆς καὶ θαλάττης, ἃς μὲν λαμπρὰς καὶ καθαράς, ἃς δὲ σκοτεινάς. αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων*“. — Schleiermacher (p. 404) will hieraus nachweisen, daß, weil ja Diogenes *ἃς μὲν* und nicht *τῆς μὲν κτλ.* sage, beiderlei Arten von *ἀναθυμίασις* aus beiden, Wasser wie Erde, sich entwickelten. Allein es ist ungerechtfertigt, eine solche Genauigkeit der Sprache bei einem Diogenes vorauszusetzen, oder aus dem Fehlen derselben etwas folgern zu wollen. Die Stelle widerlegt vielmehr Schleiermachers Annahme offenbar. Denn da Diogenes sagt „es wird aber das Feuer vermehrt durch die reinen, das Feuchte aber durch die anderen“, so würde,

*) Man vgl. jetzt besonders das dies klar beweisende neue Fragment bei Pseudo-Origenes oben Bd. I. p. 144.

wenn beide Arten von ἀναθυμίασις sich aus jedem von beiden, Meer wie Erde, entwickelten, das Meer auch durch seine eigene ἀναθυμίασις (nämlich durch die σκοτεινά aus ihm) vermehrt werden, was doch unmöglich ist. Wir sind also vielmehr, mit dem Obigen conform, der Ansicht, daß von den beiden Arten der ἀναθυμίασις die eine nur dem Meer, die andere nur der Erde zukommt. Hieran knüpft sich folgende, unsere Ansicht von dem Wesen der ἀναθυμίασις weiter rechtfertigende Bemerkung. Diogenes erwähnt bei Heraklit nur zweier Arten von ἀναθυμίασις, der hellen (λαμπρὰ καὶ καθαρά) und der dunklen. Letztere ist bei ihm dem entsprechend, was z. B. bei Plut. Plac. II, 17. p. 580. W. die ἐπίγειος ἀναθυμίασις genannt wird, wie sie auch ihm selbst die ἀναθυμίασις ἀπὸ τῆς γῆς ist. Die λαμπρὰ καὶ καθαρὰ ἀναθυμίασις bei ihm aber ist immer, wie nicht übersehen werden darf, eine ihrer Natur nach feuchte (also gerade der ἀτμίς bei Aristoteles, die δυνάμει οἷον ὕδωρ oder ὑγρὸν καὶ θερμόν ist, entsprechend [1]); nicht, wie Schleiermacher will, der ἀναθυμίασις δυνάμει οἷον πῦρ). Denn sie ist ja eben eine ἀναθυμίασις aus dem Feuchten und so wird sie auch ausdrücklich eine ὑγρὰ ἀναθυμίασις genannt bei Plut. Plac. II, 28. p. 589. W. (wo es von der Sonne und dem Monde heißt — — δεχομένους δὲ τοὺς ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως αὐγὰς φωτίζεσθαι κτλ.). Die ἀναθυμίασις aus dem Meere ist freilich ein Uebergang ins Feurig-Trockene, aber sie ist selbst darum noch keine trockene Verflüchtigung, wie sich dies Schleiermacher denkt.

Schleiermacher sagt nämlich (p. 387) „denn das Uebergehen des Meeres und zwar zunächst seines flüchtigen Theiles in jenes Gebiet der höheren glänzenden Erscheinungen, kann ja wohl nichts anderes sein, als ein Trockenwerden desselben — —; und der Uebergang des Luftmeeres in Feuer wird also eine trockene Verflüchtigung“ rc., wie er sie darum auch an andern Stellen geradezu mit Ausdünstung und Dunst übersetzt. Noch deutlicher scheint die Meinung Schleiermachers hervorzutreten, wo er über die ἀναθυμίασις aus dem Feuchten als Nahrung der Gestirne bei Heraklit spricht. Er sagt (p. 402) „wenn man sich nur hütet, dem Herakleitos

---

1) Wie ja auch Aristoteles selbst (Meteorol. II. c. 2, 10. p. 355. B.), wo er sich mit der heraklitischen Theorie der Nahrung der Sonne aus dem Feuchten beschäftigt, diesen Ausdruck dafür gebraucht: ἔτι δ' ἡ ὑπὸ ἡλίου ἀναγωγὴ τοῦ ὑγροῦ ὁμοία τοῖς θερμαινομένοις ὕδασίν ἐστιν ὑπὸ πυρός· εἰ οὖν μηδὲ τὸ ὑποκαόμενον τρέφεται πῦρ, οὐδὲ τὸν ἥλιον εἰκὸς ἦν ὑπολαβεῖν, οὐδ' εἰ πᾶν θερμαίνων ἐξατμίσειε τὸ ὕδωρ..

den Gedanken unterzuschieben, als ob die Gestirne ihre Nahrung als Feuchtes bekämen und sie durch irgend thierische Lebensverrichtungen erst selbst in ihre, die feurige Natur verwandelten, denn davon ist nirgend eine Spur und seiner ganzen Denkart scheint dies vielmehr entgegen". Es scheint also, daß Schleiermacher annimmt, daß die Gestirne eine schon ihnen analoge, trockene Nahrung bekommen, daß er sich mit einem Wort diese *ἀναθυμίασις* als einen trockenen Mittelstoff zwischen Meer und Feuer denkt. Daß dies aber gewiß nicht richtig wäre, zeigen, um hier anderes noch bei Seite zu lassen, wohl hinreichend klar die Worte des Aristoteles, die offenbar auf Heraklit zielen, Meteorol. II. c. II, 7. p. 354. Bekk.: lächerlich wären die Meinungen der Früheren, welche annahmen, daß die Sonne durch das Feuchte genährt werde, *διὸ καὶ γελοῖοι πάντες ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ* (nicht *ἐκ τοῦ ὑγροῦ*). — Bestimmter kann die directe Ernährung der Gestirne durch das Feuchte doch gewiß nicht vorliegen.

Wollte man den Begriff der thierischen Ernährung, auf den Schleiermacher hinweist, zum Unterschiede von der physikalischen Vermehrung blos dahinein setzen, daß jene Ernährung ein nicht Analoges, sondern ein Gegensätzliches in sich aufnimmt, aus dessen Aufhebung erst das Thier reproducirt wird, so müßte allerdings gesagt werden, daß die Gestirne bei Heraklit wie Thiere sich nähren; aber nicht blos die Gestirne, sondern auch das Feuer, Wasser, kurz alle Elementarstufen selbst, denn alle erzeugen und ernähren sich nur durch die Umwandlung ihres Gegentheils in sie (vgl. §§ 19—21.). Nur daß der Begriff der thierischen Ernährung deshalb nicht zupaßt, weil bei dem Thier diese Aufhebung und Umwandlung nur von ihm als thätigem ausgeht, während sie bei Heraklit die eigene Natur und Bewegung des Nährenden selbst ist. — Die Nahrung der Gestirne, wie des Feurigen überhaupt, besteht nur darin, daß sich das Feuchte in es umwandelt; nur diese perennirende Sichselbstumwandlung des Feuchten ins Feurige, und kein dazwischen geschobener Mittelstoff oder trockener Dunst, ist die *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάττης*, durch welche die Flamme der Gestirne ernährt wird.

Wir haben somit nur eine dunkle und eine hell-feuchte *ἀναθυμίασις*, eine *ἀναθυμίασις* aus der Erde und eine aus dem Meer. Keiner der Berichterstatter aber erwähnt bei der Erklärung der Einzelphänomene einer *ξηρὰ ἀναθυμίασις* oder einer *ἀναθ.* aus dem Feuer (entsprechend der von Aristoteles auch *ἀναθυμίασις* schlechtweg genannten *ἀναθ. δυνάμει οἷον πῦρ*, welche *θερμὸν καὶ ξηρόν* ist).

Auch kann dies bei Festhaltung unserer Ansicht gar nicht auffallend

sein. Wir haben vielmehr schon oben (§§ 20. u. 21.) gezeigt, daß erst auf der Stufe des Wassers, nicht aber aus dem Feuer als *solchem*, alles Besondere entstehen kann. Die *ἀναθυμίασις* aus dem *Feuer* kann daher nur mit dem *allgemeinen kosmischen Proceß selbst* identisch sein. Und so finden wir denn auch in der That einmal von den Commentatoren des Aristoteles einer *ξηρὰ ἀναθυμίασις* in Bezug auf Heraklit erwähnt — und wirklich bedeutet sie daselbst nichts anderes als die Seele des Ganzen, den allgemeinen Umwandlungsproceß selbst (siehe §§ 6. u. 33.).

Am bestimmtesten wird nun bei den Berichterstattern die Lehre Heraklits von den Gestirnen hervorgehoben, welche ihm keine Weltkörper, sondern bloße meteorische Erscheinungen waren. Sie seien nämlich *Flammen* (*φλόγας* bei Diog. L. IX, 9. *πιλήματα πυρός*, verdichtetes Feuer, bei Stob. Ecl. Phys. p. 510), welche sich in nachenförmigen, beweglichen und mit der Oeffnung nach uns zugekehrten Höhlungen (so daß durch die Umkehrung der Oeffnung nach oben die Sonnen- und Mondfinsternisse und durch die nächtliche Vollbringung dieser Bewegung beim Monde die Viertel entstehen) ansammelten [1]).

Darin stimmen nun alle Berichterstatter, Diogenes wie Stobäus und der falsche Plutarch überein [2]), daß die Sonne die Nahrung oder Herstellung ihrer Flamme an der sich aus dem Meere entwickelnden *ἀναθυμίασις* habe, d. h. also nach uns, an nichts anderem als eben an jener früher betrachteten fortwährenden Umwandlung der *Stufe des Feuchten* (*θάλαττα*) in das *Feuer*. Dies tritt recht deutlich hervor in den Worten, mit welchen Platon gelegentlich dieser heraklitischen Sonnentheorie Erwähnung thut, indem er von den Jünglingen sagt (de rep. p. 498. p. 348. Ast.) „— — im Alter aber, mit Ausnahme einiger weniger, *verlöschen* sie noch weit mehr als die heraklitische Sonne, insofern sie sich ja nicht *wieder entzünden*“ „*πρὸς δὲ τὸ γῆρας ἐκτὸς δή τινων ὀλίγων ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ὅσον αὖθις οὐκ ἐξάπτονται*“. Daß Platon bei dieser *verlöschenden* und sich *wieder entzündenden* heraklitischen *Sonne* eine *wörtliche* Stelle des Ephesiers im Sinne hat, zeigen nach uns — außer dem stets echt heraklitischen Gegensatz

1) Plut. Plac. II, 24. p. 586. W. u. Diog. L. IX, 10.

2) Diog. L. IX, 9: *εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς, ἐν αἷς ἀθροιζομένας τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις* (also die *ἀπὸ θαλάττης*) *ἀποτελεῖν φλόγας, ἃς εἶναι τὰ ἄστρα κτλ.* Stob. Ecl. Phys. p. 558 u. Plut. Plac. II, 28: *Ἡράκλειτος ταὐτὸ πεπονθέναι τὸν Ἥλιον καὶ τὴν Σελήνην· σκαφοειδεῖς δὲ ὄντας τοῖς σχήμασι τοὺς ἀστέρας, δεχόμενους δὲ τὰς ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως αὐγάς, φωτίζεσθαι πρὸς τὴν φαντασίαν.*

von *ἀποσβέννυσθαι* und *ἐξάπτεσθαι*[1]) — die schon oben (p. 85) bezogenen Worte des Chrysippus: „*οἱ δ' ἀστέρες ἐκ θαλάσσης μετὰ τοῦ ἡλίου ἀνάπτονται*“, Worte, in denen somit Chrysippus den Heraklit nur copirte, bereits hinreichend.

Hier wird also die Sonne aus dem Meere selbst entzündet, wie bei den Berichterstattern gesagt wird, daß sie durch die *ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάττης* hergestellt und genährt werde, Beweis genug, wie diese *ἀναθυμίασις* gar nichts anderes ist, als dies dort statt ihrer gesetzte Sichentzünden des Meeres, seine beständige mähliche Selbstumwandlung in Feuer, und kein zwischen diesem und dem Meere in der Mitte liegender dritter trockener Dunst. Ja, will man diese von uns der *ἀναθυμίασις* vindicirte und nun schon durch so viele Beweise belegte Bedeutung des Umwandlungsprocesses überhaupt in entscheidender und sinnfälliger Weise dargethan sehen, so braucht man nur die bisheran übersehene Notiz der aristotelischen Problemata zu betrachten XXIII. 30. p. 934. B.: „*διὸ καί φασί τινες τῶν ἡρακλειτιζόντων .... ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμιᾶσθαι*“, wo also das Verbum *ἀναθυμιᾶσθαι* schlechtweg für *ἀνάπτεσθαι* gebraucht wird und wo man doch also nicht wird übersetzen können: „es sagen einige Heraklitiker .... es werde die Sonne aus dem Meere ausgedünstet“, sondern mit uns wird übersetzen müssen: „die Sonne werde aus dem Meere durch Umwandlung erzeugt“[2]). — Vergleicht man aber jene Worte Platons mit den nachfolgenden des Alex. Aphrod. in Ar. Meteor. f. 93. a. „— — *οὐ μόνον, ὡς Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἂν ἦν, καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος, τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου*“, so möchte man wohl nicht blos in dem bestimmt angeführten Fragment, auf das wir bald näher zurückkommen, sondern auch in den hier breit gedruckten Worten ein, wenn auch nicht unverändert angeführtes, Citat aus dem Ephesier erkennen, zumal wenn man wieder mit den Worten des Aphrodisiers die bisheran übersehene Notiz in der Sammlung des Galenus zusammenhält (hist. phil. IV. p. 276. ed. Kuehn.), Herakleitos habe die Sonne ein *ἄναμμα* genannt, welches im Aufgehen seine Entzündung, im Niedergehen sein Verlöschen habe, „*ἄναμμα ἐν μὲν ταῖς ἀνατολαῖς τὴν ἔξαψιν ἔχον, τὴν δὲ σβέσιν ἐν ταῖς δυσμαῖς*“. —

---

1) Siehe § 30.

2) Das *τινες τῶν ἡρακλ.*, insofern es auf ein nicht völliges Einigsein der Schule zu deuten scheinen könnte, bezieht sich aber keinesfalls auf die hier mitgetheilten Worte, über deren Inhalt alle Heraklitiker stets einverstanden waren, sondern höchstens auf den hier weggelassenen Satz.

So war ihm also auch die Sonne nur der stetige Proceß des mählichen Verlöschens und Sichentzündens, in dessen beständigem Sichvollbringen daher nothwendig mählich die eine und ebenso wieder die andere Seite dieses Processes ein quantitatives Uebergewicht erlangen mußte. Es sind daher die obigen Worte des Platon, die dies schon enthalten, nicht als eine blos ungenauere (s. Schleierm. p. 392) Anführung des nachfolgenden von Aristoteles aufbewahrten Fragmentes zu betrachten, sondern sie beruhen ebenfalls auf einer von diesem Fragmente verschiedenen heraklitischen Textstelle, welche nur den Grund angiebt für den andern vom Stagiriten citirten Ausspruch Heraklits, daß „die Sonne alle Tage neu“ sei: „— *δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν. ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς*“ (Arist. Meteor. II. c. II, 9. p. 355. Bekk.).

Wie Aristoteles führt noch der Aphrodisier dies Fragment mit der bereits hervorgehobenen Erweiterung am o. a. O. an.

Wenn aber Aristoteles a. a. O. den Ephesier dahin berichtigt, nicht nur täglich, sondern continuirlich immer neu (*ἀεὶ νέος*) müsse die Sonne sein, so macht er ihn dabei offenbar nur in der Sprache consequenter, ohne der Hauptsache nach etwas von der Ansicht Heraklits Verschiedenes zu sagen. Die Weisheit, welche hier der Aphrodisier dem Heraklit zu hören giebt, daß die Flamme nur in ihrem Werden ihr Sein habe (*ἀλλ' ἀεί τι καὶ συνεχῶς νέος τε καὶ ἄλλοτε ἄλλος ἐγένετο, ὥςπερ καὶ αἱ φλόγες ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων*) brauchte der Ephesier wahrhaftig von keinem Menschen zu lernen oder sich vorhalten zu lassen. Sein ganzes System beruhte auf ihr, und ebenso ist die Definition, die Aristoteles selbst dabei von der Flamme giebt, daß sie continuirlicher Proceß sei „keinen Augenblick mit sich selber identisch“ (*οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ οὖσα διαμένει οὐδένα χρόνον ὡς εἰπεῖν*) erst auf heraklitischem Acker gewachsen.

Heraklit wußte sehr gut, daß die Sonnenflamme, wie alles Feuer überhaupt, ein ununterbrochenes Processiren sei. Wenn irgend etwas, so ist dies in seinem System, welches nur eine systematische Durchführung dieses Gedankens ist, eine Nothwendigkeit. Nannte aber Heraklit dabei die Sonne gerade nur täglich neu, so ist hierin nur noch der zusätzliche Gedanke oder die Maaßbestimmung zu erblicken, daß — genau dieselbe Masse des Feuchten, welche im Laufe eines Tages (sich nach Oben in Feuer umwandelnd) die Sonnenflamme herstellt und ernährt, auch wieder noch im Laufe desselben Tages den Weg nach Unten einschlagend wieder verlischt, d. h., aus Feuer

in Feuchtes sich rückwandelt. So ist dem Herakleitos die Sonne beständiger Proceß, continuirliches Werden; sie ist, auch im Laufe desselben Tages, immer unausgesetzt sich aus dem Feuchten erzeugend und ergänzend und wieder in dieses sich umwandelnd, keinen Augenblick mit sich wirklich identisch und ein und dieselbe; aber aus dem Laufe des einen Tages in den andern hinüber — kann sie auch nicht ein Atom ihres Daseins bewahren, auch nicht in modificirtem oder aufgehobenem Zustand, denn selbst jedes solche Atom ist bereits noch am ersten Tage wieder nach Unten in Feuchtes umgewandelt worden und in die *θάλασσα* zurückgekehrt. Dies ist, wie sich im Verlauf noch weiter bestätigen wird, der bestimmte Gedanke, den wir in dem *νέος ἐφ' ἡμέρῃ* und noch deutlicher ausgesprochen in jenen obigen von uns der Hauptsache nach dem Ephesier selbst vindicirten Worten des Alexander erblicken: *καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἄλλος ἐξαπτόμενος, τοῦ πρώτου ἐν τῇ δύσει σβεννυμένου* „täglich (sei) eine andere Sonne entzündet, da die erste im Untergange verlöscht sei".—

Daß aber Heraklit wirklich wie wir sagten, mit seiner der Sonne zugeschriebenen täglichen Erneuerung auch den Begriff der perennirend vor sich gehenden Erneuerung (da ihre Flamme auch im Lauf desselben Tages in beständiger Aufreibung, ein perennirender Act des Verlöschens ist und sich ebenso fortwährend aus dem Feuchten wieder ergänzt), also den Begriff des *ἀεὶ νέος*, wie es Aristoteles nennt, schon verband, zeigt außer seinem gesammten System zunächst ein bisheran übersehenes mit großer Bestimmtheit auftretendes Citat aus Heraklit, welches sich bei keinem geringeren Gewährsmann, als Plotinus findet, der von Plato sagt: Ennead. II. lib. I. p. 97. ed. Bas. p. 181. ed. Cr.[1]): *συγχωρεῖν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ Ἡρακλείτῳ, ὃς ἔφη, ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι*, „auch die Sonne werde immer". Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß Plotinus hier eine andere heraklitische Stelle als jene von dem *νέος ἐφ' ἡμέρῃ* im Auge hat, in welcher der Ephesier der Sonne also blos dieses Immerwerden zuschrieb, ohne auch jene Maaßbestimmung des täglichen totalen Erneutseins hinzuzufügen.— Wie aber jedenfalls in der aufgezeigten Weise in dem *νέος ἐφ' ἡμέρῃ* auch das *ἀεὶ νέος* schon enthalten ist, zeigen noch wichtige Stellen, welche mit jenem Bruchstück in Beziehung stehen. So zunächst eine Stelle des Proclus (Comm. in Tim. p. 334, ed. Bas.): *διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸν Ἥλιον νέον θεὸν εἰώθασιν ἀποκαλεῖν* —,

1) Cf. Philoponus contr. Procl. de mundi aetern. ed. Venet. f. 1535. XIII, 15. u. Schol. in Plat. Timaeum ap. Bekk. Comm. Critica II. p. 440: — — *συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δῆλον ὅτι τῷ Ἡρακλείτῳ ὃς ἔφη, καὶ τὸν ἥλιον ἀεὶ γίνεσθαι.*

καὶ νέος ἐφ' ἡμέρῃ θεὸς, φησὶν Ἡράκλειτος —, ὡς Διονυσιακῆς μετέχοντα δυνάμεως. „Deshalb pflegen sie auch den Helios einen neuen Gott zu nennen, als einen an der dionysischen Potenz Antheil habenden und „täglich neu ist der Gott“ [1]), sagt Heraklit“.

Mit Unrecht nämlich meint Schleiermacher (p. 393), daß Proklus den Helios von Heraklit blos deshalb so nennen lasse, weil er zur zweiten (dionysischen) Demiurgie gehört. Liest man bei Proklus weiter, so findet man den inneren, ganz echt heraklitischen Grund dieser Benennung bald sehr gut herausgesetzt. Denn Proklus sagt bald darauf: — „*νέοι οὖν εἰσιν (θεοί) οὐχ ὡς ἀρξάμενοί ποτε εἶναι, ἀλλ' ὡς ἀεὶ γεννητοὶ καὶ ὡς εἴρηται πρότερον ἐν τῷ ποτε εἶναι ὑφεστῶτες· πᾶν γὰρ τὸ γιγνόμενον ὅσον ἴσχει, τοῦ εἶναί ποτε ἴσχει καὶ οὐχ ὁμοῦ πᾶν, οὐ δὲ τὴν ἀπειρίαν ὅλην παροῦσαν, ἀλλ' ἀεὶ χορηγουμένην· οὕτως οὖν νέοι λέγονται, ὡς τῷ χρόνῳ συμπαρατεινομένην λάχοντες τὴν ὑπόστασιν καὶ ἀεὶ γιγνόμενοι καὶ ἐπισκευαστὴν ἀθανασίαν ἔχοντες*“. „neu aber sind die Götter, nicht in dem Sinne als ihr Dasein jemals beginnende, sondern als solche, welche immergeborene sind und zugleich, wie früher gesagt wurde, im zeitlichen Sein ihr Bestehen haben. Denn alles Werdende, insofern es Realität hat, hat am zeitlichen Sein Antheil und nicht (enthält es) das All auf einmal, noch die gesammte Unendlichkeit als eine gegenwärtige, sondern als eine immer ihren Reigen aufführende. Deshalb werden sie neue genannt, als solche, die ein mit der Zeit parallel laufendes Wesen erhalten haben und immerwerdende sind und die Unsterblichkeit selbst zu ihrer Ausrüsterin (Herstellerin) haben“ [1]).

Der echtheraklitische Charakter der Grundidee dieser Stelle liegt auf der Hand. Das „neu“ bei Heraklit würde also nach Proklus schon an und für sich den Begriff des immerwerdenden, des *ἀεὶ νέος*, und den Gedanken der Ewigkeit in sich schließen. Wer sich aber durch Proklus nicht gerne etwas beweisen läßt, kann diesen Beweis noch einfacher und kürzer bei Platon selbst finden und zwar im Kratylos p. 411. D. p. 132. Stallb., wo Sokrates sagt: „*εἰ δὲ βούλει, αὐτὸ ἡ νόησις τοῦ νέου ἐστὶν*

---

1) Cf. Macrob. Saturn. I. c. XVII. p. 291. ed. Bip., wo es bei der Etymologie des Phanes heißt: item Phaneta appellant *ἀπὸ τοῦ φαίνειν* et *φαναῖον, ἐπειδὴ φαίνεται νέος* quia sol quotidie renovat sese, unde Virgilius: Mane novum. Camerienses qui sacram soli incolunt insulam, *ἀεὶ γεννήτῃ* Apollini immolant, *τῷ τὸν αὐτὸν ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ γεννᾶν* i. e. quod semper exoriens gignitur etc. Man vgl. endlich noch die Bezeichnung des Apollon als *ἀγήρως ἀεὶ καὶ νέος* in jener Stelle des Plutarch, die wir oben (§ 10.) für Heraklit vindicirt haben.



ἔσις· τὸ δὲ νέα εἶναι τὰ ὄντα σημαίνει γιγνόμενα ἀεὶ εἶναι", die Einsicht ist des Neuen Sicht, denn daß das Seiende neu sei, bedeutet daß es ein immer Werdendes sei.

Daß Platon (und somit auch oben Proklus) in dieser Definition des νέος als des im immerwährenden Werden Begriffenen und Ewigen nur ein heraklitisches Philosophem widergiebt, läßt sich bei dem Inhalt dieses Philosophems und der Natur des Dialogs nicht bestreiten. Endlich wird dies aber auch bewiesen durch ein noch vorhandenes Fragment des Ephesiers, dessen hier in Betracht kommender Theil, weil er nicht in dem Zusammenhang mit der vorstehenden Ideenreihe aufgefaßt wurde, unverständlich blieb und es nothwendig bleiben mußte, jetzt aber, wie er das Vorige bestätigt, so auch vice versa wieder aus ihm das hellste Licht empfängt.

Wir meinen das Bruchstück bei Plutarch Consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422 W. „καί ᾗ φησιν Ἡράκλειτος ταὐτό τ' ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα" und wie Herakleitos sagt: „dasselbe ist lebend und todt und das wachende und das schlafende und jung und alt. Denn dieses ist umschlagend jenes und jenes wieder dieses". Die Identität der Gegensätze von Leben und Sterben haben wir bereits oben (§§ 5. u. 7.) betrachtet, die des Schlafens und Wachens werden wir anderwärts (§ 30.) erklären. Hier beschäftigt uns nur die Identität der Gegensätze von jung und alt. Schleiermacher, der die Worte: „denn dieses ist umschlagend jenes rc." nicht, wie wir, als dem Ephesier selbst zugehörig (s. Bd. I. p. 158 sqq.), sondern für eine Erklärung des Plutarchus nimmt, meint, daß dieser dabei „das νέον καὶ γηραιόν, wozu die Erklärung sich nicht sonderlich schicken will, übersah" (Schl. p. 434). Allein dies ist ein Irrthum, der nur in dem mangelnden wahren Verständniß des ganzen Fragments selbst wurzelt. Der wirkliche Sinn der Identität des jungen und alten, welcher, zumal dies feste Bestimmungen und nicht Processe zu sein scheinen, auf den ersten Blick ganz paradox erscheinen muß, wird sich jetzt aus dem Vorigen bereits ergeben haben. Das Junge oder Neue (νέος) bedeutet bei Heraklit, wie uns Platon gezeigt hat, im immerwährenden Werden begriffen zu sein. Hierin liegt aber schon eo ipso auch die Bedeutung des Ewigen und somit Uralten. Was, wie z. B. die Sonne nur einen Tag alt und also immer νέος ist, ist, eben weil es nur im ewigen Werden sein Sein hat, in der That gerade ganz alt, so alt wie die Welt selbst. Was dagegen in seiner Individualität sehr alt zu sein scheint,

wie z. B. ein Menschenleben, welches den im Vergleich mit jener Tagesdauer scheinbar sehr langen Zeitraum von so vielen Jahren gewährt haben kann, ist doch in der That neben der Existenz jenes immer neuen, neben der Sonne, vielmehr nur blutjung und erst von gestern her und geht auch sehr bald — durch den Tod — in ein anderes Neues wieder über. Jung und alt sind daher wirklich ebenso begrifflich als physisch ineinander umschlagende Bestimmungen, und die Worte: „denn dieses ist umschlagend jenes und jenes wieder umschlagend dieses" sind daher, möchten sie auch nur, was gewiß nicht der Fall, dem Plutarch angehören, die richtigste und zupassendste Erklärung des Fragmentes. —

Kehren wir jetzt zu der physischen Rolle der Sonne selbst zurück. Wir haben gesehen, daß sie ein fortgesetztes mähliches Sichentzünden und Verlöschen [1]) ist, von denen, entsprechend der auch dem sinnlichen Auge wahrnehmbaren steigenden und sich wieder neigenden Tageshelle, erst der eine Proceß und dann der andere das quantitative Uebergewicht hat.

Wenn wir jetzt über den Grund dieses wechselnden Uebergewichts zu einer Conjectur greifen, die schon in sich selbst sehr wahrscheinlich sein dürfte, so würde dadurch sich vielleicht Vieles in überraschender und übereinstimmender Weise lösen und erklären.

Soviel ist noch positiv, daß die Sonne die Herstellung ihrer Flamme an der Sichumwandlung des Meeres in Feuer hat, und ferner soviel, daß ihr Verlöschen in der Rückwandlung ihres Feuers in *θάλαττα* besteht.

Zur Erklärung nun des mählich wechselnden quantitativen Uebergewichts des Entzündens über das Verlöschen und umgekehrt, wodurch Tag und Nacht entsteht, bietet sich nun wohl die an sich selbst sehr plausible, ja nothwendige Vermuthung dar, Heraklit habe angenommen, jemehr das Meer sich in Feuer umwandelnd die Sonnenflamme entzünde, umsomehr lasse — quantitativ — diese beständige Umwandlung der durch dieselbe mehr und mehr verringerten Meeresmasse nach, bis wieder das ganze Quantum des aus der Umwandlung des Meeres erzeugten Sonnenfeuers sich mählich in Wasser zurückgewandelt und so das Meer wieder auf sein

1) Denn in jedem von beiden ist, da es eben Processe sind, schon beides enthalten; oder die Sonne ist auch, wie wir gesehen, *ἀεὶ νέος*, immerwerdend; das heißt aber nichts anderes, als sie ist auch, wie das Feuer, im Sichentzünden (d. h. am Tage) Umschlagen des Entzündens in das Verlöschen, und auch in der Nacht — im Verlöschen — Umschlagen dieses Actes in das Sichentzünden. Der Unterschied des Tages und der Nacht ist nur der zu erklärende quantitative, daß in dem Proceß des Entzündens und Verlöschens, der den Tag bildet, das Entzünden, in dem entgegengesetzten Proceß das Verlöschen überwiegend ist.

ursprüngliches Quantum und Maaß [1]) vermehrt hat, was also, wie wir sahen, erst mit Ablauf eines ganzen bürgerlichen Tages eintritt [2]). (Oder um diesen Proceß von der umgekehrten Seite auszudrücken: umsomehr nehme die Rückwandlung des Sonnenfeuers in Wasser — die Seite des

1) Man vgl. hierzu auch *θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται* in dem Fragment bei Clemens (siehe p. 62 sq.), was dann aber nur heißen würde: das Wasser tritt auseinander, in Feuer und Erde sich umwandelnd (*διαχέεται*), und wird wieder auf sein früheres Maaß zurückgebracht durch die Umwandlung in Wasser.

2) Wir nennen oben die Conjectur eine sehr plausible, aber es ist in der That gar keine Conjectur zu nennen. Selbst die Darstellung des Diogenes L. IX, 11, welcher den Tag auf die helle, die Nacht auf die aus der Erde sich entwickelnde dunkle *ἀναθυμίασις* zurückführt, hat nicht den Sinn, daß am Tage blos die eine, in der Nacht blos die andere *ἀναθυμίασις* vorhanden sei. Sondern beide Arten von *ἀναθυμίασις*, die aus dem Meer wie die aus der Erde, die helle wie die dunkle, sind auch nach ihm gleichzeitig da und nur jenachdem die eine derselben über die andere quantitativ vorwiegt, tritt Tag und Nacht ein (*τὴν δὲ ἐναντίαν (ἀναθυμίασιν) ἐπικρατήσασαν νύκτα ἀποτελεῖν*). Folglich läuft das wieder auf die Frage zurück: wodurch denn aber am Tage die helle *ἀναθυμίασις* (nach uns, die aus dem Meer) und in der Nacht die dunkle (die aus der Erde) dazu gelange, über die andere vorwiegend zu sein, eine Frage, die nur in dem Obigen ihre erschöpfende und nothwendige Beantwortung findet. Dieses blos quantitativ wechselnde Uebergewicht des Verlöschens und des Entzündens in dem stets diese beiden Bewegungen bereits in sich einenden Proceß sowohl des Verlöschens als des Entzündens — dieser Hauptpunkt der obigen Darstellung — ist aber auch offenbar der Sinn jener uns bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates de diaeta I., überall begegnenden Entwicklungsformel *αὔξεσθαι εἰς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦσθαι εἰς τὸ ἐλάχιστον* — Vermehrtwerden auf das Maximum und Verringertwerden auf das Minimum — und der daselbst überall hervorgehobenen Identität dieser quantitativen Bewegungen. Man vgl. nur z. B. folgende Stellen a. a. O. p. 632. Kühn: *ἀλλ᾽ αὔξεται πάντα καὶ μειοῦται ἐς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦται ἐς τὸ ἐλάχιστον· — — — χωρὶς δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος· ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον ὡς καὶ τῇ σελήνῃ τὸ μήκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος, ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον, πάλιν ταῦτα καὶ οὐ ταῦτα.* ib. p. 633: *φοιτεόντων δ᾽ ἐκείνων ὧδε, τῶν δε κεῖσε — — καὶ ἐπὶ τὸ μέζον καὶ ἐπὶ τὸ μεῖον· φθορὴ δε πᾶσιν ἀπ᾽ ἀλλήλων, τῷ μείζονι ἀπὸ τοῦ μείονος καὶ τῷ μείονι ἀπὸ τοῦ μέζονος.* Doch die ganze Schrift ist auf jeder Seite voll davon. Es ist evident, wie striete das im Texte Gesagte durch diese Stellen des Heraklitikers und andere, die man bei ihm sehe, bewiesen wird. Entstehen und Vergehen, Entzünden und Verlöschen sind hiernach nur quantitativ wechselnde Uebergewichte und Maaße. Entzünden ist Uebergewicht des Entzündens über das Verlöschen, Verlöschen ist Uebergewicht des Verlöschens über das Entzünden. Aber in jedem von beiden ist schon beides, Entzünden wie Verlöschen, immer vorhanden (darum sind sie eben Processe). — Zur Evidenz wird diesen Punkt, außer den oben (u. vgl. p. 116 sqq.) folgenden Beweisen, der § 26. bringen.

Verlöschens der Sonne — zu, umsomehr die aufsteigende Umwandlung des Meeres in Feuer — die Seite des Entzündens der Sonne — gerade wegen der durch diesen Proceß mehr und mehr eintretenden Verminderung der Meeresmasse abzunehmen beginnt, bis wieder die totale Rückwandlung des Sonnenfeuers in Meer eingetreten und dieses dadurch auf sein früheres Maaß zurückgebracht ist, womit denn ein neues steigendes Uebergewicht des Sichentzündens beginnt).

Hierdurch[1]) würden nun nicht blos die Phänomene des Tages und der Nacht, der steigenden und fallenden Tageshelle, in einer selbst der sinnlichen Anschauung entsprechenden und doch für Heraklit ganz consequenten Weise erklärt sein, sondern es wird dadurch auch ein helles Licht auf die allgemeine Bedeutung und Rolle geworfen, welche die Sonne bei Heraklit hat, und vieles erklärt, was sonst dunkel und sich widersprechend erscheinen müßte. Denn es läßt sich nicht läugnen, daß über die Rolle der Sonne bei Heraklit bis jetzt ganz entgegengesetzte Spuren und Anzeigen vorzuliegen scheinen. Denn einerseits erklärt jener Herakliteer im platonischen Kratylos (s. oben p. 13 sq.) die Sonne für das höchste, alles durchwaltende[2]) heraklitische Princip, und wie sehr dies kein bloßer phantastischer Einfall Platons ist, sondern irgend welchen realen Hintergrund bei Heraklit haben muß, zeigt sich zum Ueberfluß durch das nach unserer Ansicht ebenso bedeutsame Factum, daß Kleanthes bekanntlich hierbei verblieben ist und der Sonne wirklich das alles durchwaltende Principat zuertheilt hat.

Scheint schon hiernach[3]) der Sonne eine wunderwiegroße Function

---

1) Dieser Punkt wird ferner unterstützt durch die bisher übersehene Notiz, nach welcher Heraklit auch die Ebbe und Fluth des Meeres auf die Sonne zurückführte, denn soviel wird doch jedenfalls als wahr angenommen werden können aus Plut. Plac. III, 17. p. 615. W.: *Ἀριστοτέλης, Ἡράκλειτος, ὑπὸ τοῦ Ἡλίου· τὰ γὰρ πλεῖστα τῶν πνευμάτων κινοῦντος καὶ συμφέροντος ὑφ' ὧν ἐμβαλόντων μὲν προωθουμένων ἀνοιδεῖν τὴν Ἀτλαντικὴν θάλασσαν καὶ παρασκευάζειν τὴν πλημμυρὰν, καταληγόντων δ' ἀντιπερισπωμένην ὑποβαίνειν, ὅπερ εἶναι ἄμπωτιν.*

2) Kratyl. p. 413. B.: *ὁ μὲν γάρ τίς φησι τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον· τοῦτον γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύει τὰ ὄντα.*

3) Nach Macrobius in Somn. Scip. I. c. 20. p. 98. hat Heraklit die Sonne fontem coelestis lucis genannt (sed hunc ducem et principem quem Heraclitus f. c. l. appellat). Wenn dem Lydus, de mensib. V, 39. p. 86. ed. Bonn. darin zu trauen wäre, so hätte er sie göttlich genannt (*ὅ γε μὴν Ἡράκλειτος τὸ αὐτὸ περὶ τὸν θεϊκὸν κτλ.*). Aber abgesehen von noch manchen andern Spuren beweisen auch die untergeschobenen Briefe (*οἶδα ἥλιον, ὁποῖος ἐστὶ κτλ.*) doch soviel, daß nach einer sehr verbreiteten Annahme die Sonne geradezu als ein Mittelpunkt seines Systems galt.

und Bedeutung mindestens in einzelnen Stellen des heraklitischen Werkes zuzukommen, so sehen wir sie doch andererseits bei ihm ebenso wieder zu einer bloßen meteorischen Erscheinung herabgedrückt, sie ist wie jede andere sinnliche Existenz den Dienerinnen der Dike unterworfen und darf nicht überschreiten ihr Maaß (s. das Fragment § 16.), ja sie hat bei Heraklit, wie uns Diog. L. IX, 7. sagt, nur die ihr nach dem sinnlichen Augenschein zukommende Größe, oder wie bei Plut. Plac. II, 21. p. 584. W. bestimmter noch angegeben wird, blos die Breite eines Fußes (εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου[1]). Ja man kann in ihr nicht einmal eine eigentliche Ursache des sinnlichen Gedeihens und Wachsthums bei Heraklit erblicken, denn einerseits wird alle Entwickelung der einzelnen sinnlichen Dinge auf das Meer zurückgeführt (bei Diogenes wie Clemens, wovon wir schon gesehen haben, wie echt es ist), und andererseits würde, insofern man die auch dem Meere zu Grunde liegende Feuersnatur als die Ursache der Hervorbringung betrachtet, diese Rolle dem Feuer selbst, nicht aber blos der Sonne zuzuschreiben sein.

Durch das Vorstehende lösen sich nun aber die beiden ganz widersprechenden Angaben und Spuren über die Function und Bedeutung der Sonne bei Heraklit in der befriedigendsten Weise auf. Denn die Sonne war dem Ephesier in der That gar keine selbständige und eigentlich-wirkende Ursache, vielmehr nur eine durch die Umwandlung des Meeres erzeugte Flamme. Aber sie war ihm, nach der obigen Auseinandersetzung, der reale Zeitmesser, oder richtiger: der Circulationsmesser der ἀναθυμίασις ἀπὸ θαλάσσης, aus welcher alles Sinnliche wird[2]), des unablässigen Umwandlungsprocesses des Meeres in Feuer und der Rückwandlung desselben in Meer. Sie war ihm, um mich eines Bildes zu bedienen, die absolute Weltuhr, welche selbst nichts that, aber durch ihre steigende und sinkende Helle beständig anzeigte, wie weit das Meer in seiner alles bedingenden Umwandlung in Feuer und resp. in der Rückwandlung aus diesem in sich selbst vorgerückt sei, welches quantitative Stadium dieser allerzeugende Umwandlungsproceß, der Weg der Natur nach Oben und Unten, jedesmal erreicht habe. Jetzt können wir daher erst in seiner Bestimmtheit den heraklitischen Gedankeninhalt in der nachfolgenden Stelle des Plutarchus

---

1) Und bei Theodoret. T. IV. p. 718. ed. Hal. I. p. 45. Gaisf.: Ἡράκλειτος δὲ ὁ Ἐφέσιος ποδιαῖον und bei Stob. Ecl. Phys.

2) σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης bei Diog. L.

(Quaest. Plat. p. 1007. E. p. 101. W.) verstehen: „*οὕτως οὖν ἀναγκαίαν πρὸς τὸν οὐρανὸν ἔχων συμπλοκὴν καὶ συναρμογὴν ὁ χρόνος, οὐχ ἁπλῶς ἐστὶ κίνησις, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούσῃ καὶ πέρατα καὶ περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας „„αἳ πάντα φέρουσιν““ καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός*". „So ist nun die Zeit, da sie eine nothwendige Verknüpfung und Verbindung mit dem Himmel[1]) hat, nicht blos Bewegung überhaupt, sondern eine Bewegung, die in ihrer Anordnung ein Maaß und Grenzen und Kreisläufe hat, deren Vorsteher und Aufseher die Sonne ist, deren Sache es ist, zu begrenzen und anzuordnen und aufzuweisen die Umwandlungen und die Zeitabschnitte, „„die Alles bringen““ nach Heraklit, und die hierdurch nicht etwa in kleinen und geringfügigen, sondern in den größesten und alles Andere am meisten beherrschenden Dingen dem leitenden und ersten Gotte ein Mitarbeiter wird". —

Der über das kurze wörtliche Citat weit hinausgehende heraklitische Inhalt dieser Stelle ist Schleiermacher im Allgemeinen nicht entgangen. Aber er faßt ihn bei weitem nicht richtig und bestimmt genug auf, wenn er (p. 400) meint, es sei „die Sonne die Ursache der Erleuchtung und so auch die Quelle alles Wachsthums und aller Hervorbringung auf der Erde, wenn anders Plutarchus (a. a. O.) nur irgend etwas Heraklitisches sagt von den Grenzen und Abschnitten der Zeit". Die Sonne ist selbst weder Quell noch Ursache der Hervorbringung, deren Grund vielmehr nur die *μεταβολή*, die allgemeine Umwandlung, ist; sie, die Sonne, ist gar nicht eigentlich wirkend und veranlassend; sie ist nur der absolute Messer dieser durch sie hindurchgehenden Circulation; sie zeigt nur auf, welche Abschnitte und Stadien jener Umwandlungsproceß immer erreicht hat, und so scharf wie nur möglich wird dies in der angez. St. durch die dreimalige Nebeneinandersetzung desselben Begriffs, *ὁρίζειν, ἀναδεικνύναι, ἀναφαίνειν* hervorgehoben. Deshalb heißt auch die Sonne daselbst nur *συνεργός* des Gottes, aber *συνεργὸς τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων*, Mitarbeiter an dem am meisten Beherrschenden, weil jener Circulationsproceß, dessen Abschnitte und Stadien sie nachweist, die alles

1) Der Seitenblick auf den heraklitischen Antheil an dem, was Platon im Timäus über die Zeit und die Sonne sagt, ergiebt sich schon hier aus dem Obigen von selbst.

Wachsthum und alle Hervorbringung lenkende Ursache ist[1]. Was wirklich Alles hervorbringt, sind eben die Zeitabschnitte (*ὧραι*[2]), wie Heraklit selbst sagt, *αἳ πάντα φέρουσιν*. Denn diese Zeiträume sind — und darum kann auch Plutarch *μεταβολὰς καὶ ὥρας* wie zwei identische Begriffe setzen — die realen Stadien, die realen Quanta selbst dieses beständigen Umwandlungsprocesses; Quanta, die aber, weil dieser Umwandlungsproceß die Ursache der Entwickelung alles Besonderen und Verschiedenen ist, sofort in qualitative Grenzen und Abschnitte umschlagen. Und darum etymologisirt Platon im Kratylus p. 410. D. p. 128. St.: *ὧραι γάρ εἰσι διὰ τὸ ὁρίζειν χειμῶνάς τε καὶ θέρη καὶ πνεύματα καὶ τοὺς καρποὺς τοὺς ἐκ τῆς γῆς· ὁρίζουσαι δὲ δικαίως αἱ ὅραι καλοῖντο.*

Haben wir gesagt, die Sonne habe bei Heraklit die Function eines Circulationsmessers, haben wir sie mit einer Weltuhr verglichen, bei der das Zifferblatt die Sonnenscheibe, der Zeiger das Sonnenlicht, die Zahlen die Tageszeiten, und die diesen Zeit-Quantis zu Grunde liegende Einheit jene *μεταβολή* sei, so konnte in einer Zeit, wo man Uhren in unserem Sinn nicht kannte, Heraklit ebensowohl, zumal wenn bereits ein concreter Anlaß dazu vorlag, einen andern Vergleich dafür gebrauchen. Denn da jene circulirende Umwandlung durch die Sonne selbst hindurchgeht, aus dem Meer in Sonnenfeuer und aus diesem zurück in Meer sich wandelnd, und da die Sonne, wie wir gesehen, in ihrem Auf- und Niedersteigen das quantitative Maaß dieser Umwandlung anzeigt und so diese Circulationsbewegung selbst begleitet, so konnte Heraklit sehr wohl mit Beziehung auf die bekannten Verse des Homer[3]), obwohl wahr-

---

1) So gewinnt auch die noch von den Stoikern beibehaltene, unbedingt auf Heraklit selbst zurückweisende Bezeichnung der Sonne als temperatio mundi einen ganz energisch-concreten Sinn und ist fast nur wie eine Uebersetzung der von uns gebrauchten Bezeichnung: Circulationsmesser. Auch der Titel, der ihr bei Lydus de Ostentis c. 46. p. 174., ed. H. p. 341. ed. Bonn. gegeben wird „Verwalter des Feuers, *ταμίας πυρός*", scheint, auch nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle, auf heraklitischen Quell hinzuweisen.

2) Man muß bei *ὧραι* bei Heraklit nicht an unsere Stunden denken wollen, denn in jener Zeit kannten die Griechen diesen Begriff noch gar nicht und drücken mit *ὧραι* vielmehr nur so Tages- wie Jahreszeiten aus, wie Ideler beweist, Handbuch der technischen Chronologie T. I. p. 238 und der daselbst cit. Hindenburg.

3) Il. VIII, 19 sqq.:

> Auf! wohlan ihr Götter, versucht's, daß ihr All' es erkennet,
> Eine goldene Kette befestigend oben am Himmel,
> Hängt dann all' ihr Götter euch dran, und ihr Göttinnen alle,

scheinlich polemisch[1]), gegen dieselben sich richtend, die Sonne mit einer in steter Bewegung befindlichen Kette vergleichen, durch welche das All mit sich selbst verknüpft und die Circulation in sich selbst zurückkehrend sei, und durch deren Stillstand somit dieser Circulationsproceß selbst zerrissen, und da er eben die erhaltende und hervorbringende Ursache des Weltbestandes ist, das kosmische All selbst vernichtet sein würde.

Darum glauben wir denn ohne zu große Kühnheit bestimmt auf Heraklit beziehen zu müssen jene vielberühmte Stelle des Platon im Theaetetos (p. 153. D.), wo er, nachdem er eben Heraklits Theorie von der Bewegung durchgenommen hat, unmittelbar fortfährt: „*καὶ ἐπὶ τούτοις τὸν κολοφῶνα ἀναγκάζω προςβιβάζων, τὴν χρυσῆν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει καὶ δηλοῖ, ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις· εἰ δὲ σταίη, τοῦτο ὥςπερ δεθὲν πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα*“[2]). „Und soll ich nun über dies Alles noch den letzten Stein hinzutragend beweisen, daß unter der goldenen Kette Homeros nichts Anderes versteht, als die Sonne und also andeutet, so lange der gesammte Umkreis[3]) in Bewegung ist und die Sonne, so lange bestehe auch Alles bei Göttern und Menschen, wenn aber dieses einmal wie gebunden stillstände, so würden alle Dinge untergehen und wie man sagt, das Unterste zu Oberst gekehrt werden“ (nach Schleiermacher's Uebersetzung des Plato).

Dennoch zögt ihr nie vom Himmel herab auf den Boden
Zeus den Ordner der Welt, wie sehr ihr ringt in der Arbeit;
Wenn nun aber auch mir im Ernst es gefiele zu ziehen,
Selbst mit der Erd' euch zög ich empor und selbst mit dem Meere,
Ja die Kette darauf um das Felsenhaupt des Olympos
Bänd ich fest, daß schwebend das Weltall hing in der Höhe.
(Nach Voß).

1) Nicht seinen eigenen Sinn als Homers Meinung darstellend, sondern polemisch, indem er etwa gegen Homer sagte, daß die goldene Kette, die Zeus hier zur Beschämung der Götter auszuhängen drohe, vielmehr schon immer vorhanden und ihr fortlaufendes Gezogenwerden nach Oben und Unten gerade die Erhaltung des Alls bedinge, weil eben die Sonne selbst nichts anderes als eine solche Kette sei ꝛc.

2) Vgl. hierzu die von Heyne zu Homer Il. VIII, 19—26, von Creuzer zu Proclus Instit. Theol. p. 126 und von Hermann zu Lucian. de hist. consc. p. 56 angeg. Stellen.

3) Umkreis, *περιφορά*, sagt Plato für jenen durch die Sonne hindurchgehenden Circulationsproceß — und hier sieht man wohl am deutlichsten, wie (vgl. § 13.) die späten Berichte über das heraklitische *περιέχον* als Princip alles Daseins entstanden sind und ihnen doch nichts als jener circulirende Umwandlungsproceß zu Grunde liegt.

Jetzt wird auch erst die Stelle der homerischen Allegorieen (p. 118. ed. Schow.) ganz verständlich: „*σείραν δ' ἀπήρτησεν ἀπὸ τοῦ αἰθέρος ἐπὶ πάντα χρυσῆν· οἱ γὰρ δεινοὶ τῶν φιλοσόφων περὶ ταῦτα ἀνάμματα πυρὸς εἶναι τὰς τῶν ἀστέρων περιόδους νομίζουσι*“, „eine goldene Kette aber knüpfte er von dem Aether um Alles; denn die Gewaltigen von den Philosophen meinen hierüber, Entzündungen aus Feuer seien die Umläufe der Gestirne“. Die Stelle mußte bisher irgendwo zu kranken scheinen. Der Autor will zeigen (cf. ib. p. 117), daß sich Homer der physischen Theorie nähere. In dem mit „denn“ eingeführten Satze müßte also etwas aus der physischen Philosophie kommen, was mit der homerischen Dichtung von der goldenen Kette stimmt. Statt dessen heißt es: „denn die Umläufe der Gestirne seien nach den Philosophen Feuerentzündungen“. Da dies in diesem Zusammenhange gar keinen Sinn zu geben schien, so hat Schneider am Rande meines Exemplars vorgeschlagen, statt *ἀνάμματα* zu lesen *ἅμματα πυρὸς*, Bänder von Feuer, was freilich einen ganz leichten Sinn und Zusammenhang geben würde. Aber einen nur zu leichten eben. Das durch so viele Stellen gestützte *ἀνάμματα* muß vielmehr stehen bleiben und erweist sich jetzt doch als ganz passend. Denn in diesen „Entzündungsprocessen des Feuers“ liegt bereits, wie wir gesehen haben, der Begriff der Circulationskette oder deutlicher: der der Kette vergleichbare Begriff der stetigen Circulationsbewegung, welcher auch nochmals in der Stelle — indem es nicht heißt: *ἀναμ. πυρ· εἶν· τοὺς ἀστέρους*, sondern *τῶν ἀστέρων περιόδους* — bedeutsam hervorgehoben wird. — Wohl aber dient es allerdings zur Bestätigung des hier von uns Entwickelten und zur Certificirung dessen, daß die Stelle des Theaetetos auf Herakleitos zu beziehen ist, wenn wir bei Porphyrius (vgl. auch Stob. Ecl. Phys. p. 524) hören, daß die Stoiker die Gestirne Bänder oder Gürtel, *ἅμματα*. genannt haben, de antr. Nymph. c. XI.: *τοῖς δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς ἥλιον μὲν τρέφεσθαι ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως ἐδόκει· σελήνην δ' ἐκ τῶν πηγαίων καὶ ποταμίων ὑδάτων· τὰ δ' ἄστρα ἀπὸ τῆς ἐκ γῆς ἀναθυμιάσεως· καὶ διὰ τοῦτο* (also blos deswegen, weil sie aus der *ἀναθυμίασις* sich herstellt, die aber freilich nach uns der circulirende Umwandlungsproceß selbst ist) *ἅμμα μὲν νοερὸν εἶναι τὸν ἥλιον ἐκ θαλάσσης κτλ.* „und deshalb sei die Sonne ein vernünftiges Band aus dem Meere rc.“ —

Nun liegt auch, wie wir glauben, der Sinn jenes astronomischen Fragmentes des Ephesiers klar zu Tage, das uns von Strabo mitgetheilt wird (I. c. 1. p. 8. ed. Tsch.): „*βελτίων δ' Ἡράκλειτος καὶ Ὁμηρι-*

κώτερος ὁμοίως ἀντὶ τοῦ ἀρκτικοῦ τὸν ἀρκτὸν ὀνομάζων „„Ἠοῦς γὰρ καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἀρκτὸς καὶ ἀντίον τῆς ἀρκτοῦ οὖρος αἰθρίου Διός““. „Des Morgens und des Abends Scheidung ist der Bär und dem Bären gegenüber die Grenze des hellen Zeus“. Jedenfalls hatte diese Stelle bei Heraklit den Zweck, sein Princip von den Gegensätzen als auch durch die Himmelsgeographie sich durchführend aufzuzeigen. Aber wenn unsere bisherige Auseinandersetzung richtig ist, so hat es hauptsächlich auch noch den andern, übrigens nur eine reelle Durchführung jenes Gedankens bildenden Zweck gehabt: feste Maaße, bestimmte Grenzen und Uebergangspunkte für jenes quantitative Uebergewicht des Verlöschens und Sichentzündens in der auf- und untergehenden Laufbahn der Sonne nachzuweisen. Mit der Erreichung des Bärs tritt das Uebergewicht des Verlöschens, mit der des ihm gerade gegenüberliegenden *αἰθρίου Διός* wieder die höchste Steigerung der Sichentzündung ein. —

Was hierin liegt und nicht scharf genug hervorgehoben werden kann, sind die bereits nachgewiesenen drei Punkte: Erstens, daß im Entzünden wie im Verlöschen immer schon beides ist und jedes von beiden nur ein wechselndes Maaßverhältniß, ein quantitatives Ueberwiegen des Entzündens über das dadurch nicht total aufgehobene Verlöschen und umgekehrt ist, wie wir dies schon p. 59 an dem eigenen Fragment des Ephesiers hervorgehoben, soeben in einer Note (p. 109, 2.) durch Stellen des Heraklitikers evident nachgewiesen haben und in der Folge noch mehr belegen und als den Angelpunkt der kosmischen Bewegung des Ephesiers darthun werden, der übrigens seinerseits nur die Folge der ansichseienden Identität beider Gegensätze ist. Zweitens ist als der systematischste Punkt der siderischen Bewegung bei dem Ephesier festzuhalten, daß, wie wir einstweilen wenigstens von der Sonne klar gesehen haben, die Laufbahn derselben keine ihr blos äußerliche und der beständigen *μεταβολή*, dem unausgesetzten Werden, in dem sie (die Sonne) sich innerlich befindet, fremde Ortsbewegung ist, sondern daß diese Vollbringung ihrer Ortsbewegung — ihrer Laufbahn — durchaus identisch ist und zusammenfällt mit ihrem Entzündungsproceß und Verlöschungsproceß aus dem Meer und in das Meer, dem sie ihr Dasein verdankt. Durch ihre Laufbahn — und dies ist ein tiefer, an Consequenzen reicher, systematischer Gedanke des siderischen Processes bei Heraklit — vermittelt sie sich ihr eigenes Werden[1]) und ebenso — weil es jene Alles erzeugende

1) Diese Verknüpfung der steigenden und sich senkenden — überwiegend sich entzündenden und verlöschenden — Laufbahn der Gestirne mit der kosmischen

Umwandlung des Meers in Feuer und dieses in Meer ist, welche durch ihren Ring hindurchläuft — vermittelt sie dadurch alles kosmische Werden. Drittens aber ist — und dies liegt schon in dem vorigen — die totale Renovation der täglich neuen Sonne erst mit Vollbringung ihrer ganzen örtlichen Laufbahn, mit ihrer Rückkehr in ihren Ausgangspunkt, vollbracht[1]) und gegeben.

μεταβολή oder dem Werdensproceß in dem sie begriffen sind, wird man jetzt auch nicht verkennen können in den Worten des Heraklitikers, Pseudo-Hippocrates de diaeta I. p. 628. K.: *ἄστρωντε ἐπιτολὰς καὶ δυσίας γινώσκειν δεῖ, ὅκως ἐπίστηται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου κτλ.* „man muß auch kennen die Aufgänge und Niedergänge der Gestirne, um zu verstehen die Umwandlungen und die Maaßüberschreitungen zu beachten der Speisen und Getränke und der Luft und des gesammten Weltalls, aus welchen auch die Krankheiten der Menschen entstehen". —

1) Diesen Sinn hat also, was der Scholiast zu Plat. Rep. a. a. O. (ap. Bekk. Comment. Crit. II. p. 409) berichtet: *Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, φυσικὸς ὤν, ἔλεγεν ὅτι ὁ ἥλιος ἐν τῇ δυτικῇ θαλάσσῃ ἐλθὼν καὶ καταδὺς ἐν αὐτῇ σβέννυται, εἶτα διελθὼν τὸ ὑπὸ γῆν καὶ εἰς ἀνατολὴν φθάσας ἐξάπτεται πάλιν καὶ τοῦτο ἀεὶ γίγνεται.* Wenn man hierbei festhält, daß im Entzünden auch stets bereits der Proceß des Verlöschens, in diesem wieder das Entzünden fortdauert und in jedem von beiden die eine oder andere dieser Seiten immer nur quantitativ überwogen, auf ein Minimum oder Maximum (*ἐς τὸ ἐλάχιστον καὶ ἐς τὸ μήκιστον*, wie Pseudo-Hippokrates sagt) reducirt wird, so ist dies also ganz richtig. Man kann in diesem Sinne sagen, daß die Sonne unter der Erde herumgehend und in ihren Ausgangspunkt zurückkehrend, wieder entzündet wird, d. h. das steigende Uebergewicht des Entzündens tritt nun ein*), wenn es auch der Scholiast nicht so gemeint haben sollte.

---

*) Wir sehen jetzt, daß Zeller p. 474, 3. an dieser Stelle Anstoß nimmt, nicht weil sie eine Kreisbewegung der Sonne um die Erde und eine Kugelgestalt derselben unterstellt, wovon Zeller p. 476 sehr wohl sieht, daß sich dies Heraklit in der That so gedacht haben muß, sondern weil sie angeblich der Stelle des Aphrodisiers (siehe oben p. 103), daß die Sonne täglich eine andere sei, widerspricht. Dies ist aber, wenn man diese tägliche Renovation der Sonne so faßt, wie wir sie erklärt und nachgewiesen zu haben glauben, daß sie nämlich (siehe oben p. 105) kein Atom ihres Daseins aus einem Tag in den andern hinüber bewahre, weil das ganze Quantum Meer, das sich in einem Tage in sie sich entzündend umgewandelt hat, auch noch im Lauf desselben bürgerlichen Tages in Meer rückschlägt, durchaus nicht der Fall; denn dann wird der Proceß der Sonne auch während der Nacht überhaupt nicht unterbrochen, vielmehr nur auf ein Maximum des Verlöschens (i. e. der Umwandlung in Wasser, durch welche das in Sonnenfeuer entzündete Wasserquantum ins Meer überwiegend zurückkehrt und die Erneuerung der Sonne begründet wird) reducirt. Und daß es sich so verhalte, zeigt jetzt auch die hierin gegebene Erledigung einer Schwierigkeit, die

Nun liegt es auch auf der Hand, welches doch jene „Maaße“ *μέτρα* sind, die laut einem früher betrachteten (s. § 16.) jetzt aber erst concreter verständlichen Fragment Heraklits die Sonne nicht überschreiten wird, widrigenfalls sie ergreifen würden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike. Denn das ganze Dasein der Sonne hat sich als ein — Maaßverhältniß des ihr zu Grunde liegenden circulirenden Umwandlungsprocesses ergeben, und freilich würde die Sonne, wenn sie dieses Maaß verließe, um so schneller von der Negativität ergriffen, von den rächenden Gottheiten vernichtet werden, als ihr dasselbe nicht blos eine äußerliche Schranke ist, sondern sie vielmehr gerade nur in der Einhaltung dieses Maaßes ihr Sichentzünden und ihre Existenz hat.

Jetzt fällt wohl auch von selbst ein hinreichendes Licht auf das „maaßvolle Sichentzünden und maaßvolle Verlöschen“ zurück, welches Heraklit zum beständigen Leben seines kosmischen Einen, des *πῦρ ἀείζωον* macht (s. § 20.), sowie auf das daselbst von uns Gesagte, wonach beide Seiten nur quantitativ wechselnde Maaße derselben Bewegung sind. —

Ja, irren wir nicht, so muß sich nun bereits lange ergeben haben, wie erst dieser kosmisch siderische Proceß, diese circulirende Umwandlung des Meeres durch die Sonne — denn vorläufig haben wir ihn blos mit

Zeller gut hervorhebt. Er sagt p. 476, 2., indem er die Worte des Heraklitikers anführt: „*φάος Ζηνί, σκότος Ἀΐδῃ, φάος Ἀΐδῃ σκότος Ζηνί· φοιτᾷ κεῖνα ὧδε καὶ τὰ δὲ κεῖσε πᾶσαν ὥρην*“: „Wie freilich das Licht von der Oberwelt in die Unterwelt gelangen soll, wenn die Sonne jeden Abend erlischt, läßt sich nicht absehen, aber die gleiche Schwierigkeit bliebe auch, wenn wir eine andere Deutung der Worte versuchen wollten“. Nach unserer Ausführung ist nun gar keine Schwierigkeit mehr da, wenn man mit uns und mit demselben Heraklitiker selbst Verlöschen und Entzünden nicht als sich ausschließende, sondern stets zugleich vorhandene und nur quantitativ überwiegende Seiten faßt, als ein Prozediren *ἐς τὸ μήκιστον καὶ ἐς τὸ ἐλάχιστον* des Verlöschens und des Sichentzündens, wie der Heraklitiker selbst so oft sagt. Seine Worte und die des Scholiasten zu Plato bestätigen und interpretiren sich dann gegenseitig. Auch während sich die Sonne unter der Erdkugel herumbewegt, ist noch auf ein Minimum reducirtes Entzünden in ihr. Das ist das dunkle Licht, wie es dem Hades zukommt; zum Aufgang wieder gelangt, nimmt das Entzünden sein Uebergewicht ein und zugleich ist jetzt — wegen des so lange andauernden Uebergewichts des Verlöschens — jedes Quantum, das aus der vortägigen Umwandlung des Meeres in Feuer in ihr war, wieder in das Meer zurückgekehrt. (Bei dieser Auffassung der Stelle des Aphrodisiers braucht man auch nicht, wie Zeller für die seinige p. 475 thun muß, die übereinstimmenden Berichte über die nachenförmige Gestalt der Sonne zu verwerfen, was höchst bedenklich ist, weil die schwerlich erfundenen Berichte über seine Erklärung der Sonnenfinsternisse rc. darauf basirt sind.

dieser verbunden gesehen; vielleicht enthüllt sich uns in der Folge auch näher seine Wechselwirkung mit den andern Gestirnen — der wahre, stets übersehene Schlüssel ist zu dem gesammten kosmischen System des Ephesiers. Wir werden dies erst später in concreterer Fülle sich entwickeln sehen. Vorläufig wollen wir nur die gewonnenen Resultate theils bestätigen, theils einiges wenige hinzufügen.

Wir haben oben (p. 113 sqq.) die Stelle des platonischen Theaetetus auf diese durch die Sonne hindurchcirculirende Umwandlung Heraklits bezogen und speciell die Worte *ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος* als auf diese alles producirende Circulationsbewegung Heraklits gehend, in Anspruch genommen. Wie unabweisbar recht wir hierbei hatten, zeige jetzt ferner eine Stelle jenes Heraklitikers — des Pseudo-Hippokrates de diaeta I. T. I. p. 645. ed. Kuehn.: „*κεραμέες τροχὸν δινέουσι καὶ οὔτε ὀπίσω οὔτε πρόσω χωρεῖ καὶ ἀμφοτέρωσε ἅμα τοῦ ὅλου μιμητῆς περιφερῆς· ἐν δὲ τῷ αὐτῷ ἐργάζονται εἴδη περιφερομένων παντοδαπὰ, οὐδὲν ὅμοιον τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ· ἐκ τῶν αὐτῶν ἄνθρωποι ταῦτα πάσχουσι καὶ τἆλλα ζῶα ἐν τῇ αὐτῇ περιφορῇ πάντα ἐργάζονται· ἐκ τῶν αὐτῶν ὅμοιον οὐδὲν τοῖσι αὐτοῖσι ὀργάνοισιν, ἐξ ὑγρῶν ξηρὰ ποιέοντες καὶ ἐκ τῶν ξηρῶν ὑγρά*“. Also im All, wie im Menschen, der jenes Nachahmung ist, wird alles aus diesem circulirenden Umlauf, aus dieser Umkreisung, der *περιφορή*, hergestellt und geschaffen, aus Demselben das Verschiedene, aus dem Feuchten das Trockene und aus diesem das Feuchte gebildet. Ist jetzt nicht handgreiflich, daß es gar nichts Anderes als diese circulirende *περιφορά* ist, welche den Berichten über das *περιέχον* als das Alles erzeugende und vernünftige Princip des Ephesiers zu Grunde liegt?

Evident empfangen hier unsere Widerlegungen (s. §§ 6. 12. 13.) der mißverständlichen Auffassungen, sowohl der *ἀναθυμίασις* als des *περιέχον*, ihre letzte Bestätigung. Das *περιέχον* ist somit keine örtlich getrennte Region; es ist auch ebensowenig ein ruhiger, umschließender Umkreis, sondern eine Kreisbewegung. Es ist vielmehr nur das thätige Umkreisen des Kosmos durch jenen sich aus Meer in die Sonne und aus dieser in Meer umwandelnden Circulationsproceß [1]). Wenn uns lateinische

1) Es ist jene Kreisbewegung der Sonne, von der Aristoteles Meteorol. I. c. IX, 5. p. 346. b. B., Heraklit im Auge, sagt: *γίνεται δε κύκλος οὗτος μιμούμενος τὸν τοῦ ἡλίου κύκλον· ἅμα γὰρ ἐκεῖνος εἰς τὰ πλάγια μεταβάλλει καὶ οὗτος ἄνω καὶ κάτω· καὶ δεῖ νοῆσαι τοῦτον ὥσπερ πόταμον ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω, κοινὸν ἀέρος καὶ ὕδατος.* — Von hier aus wird sich auch erst beurtheilen lassen, wie viel Aristoteles in seiner Meteorologie von Heraklit entlehnt

Stoiker und Berichterstatter also häufig das *περιέχον* durch id quod ambit wiedergeben, so ist dieser Ausdruck an sich richtig und richtiger als *περιέχον*. Er muß aber nicht in seiner tropischen Bedeutung, als das, was umgiebt, gefaßt werden, sondern ganz wörtlich, wie auch *περιφορά*, als das, was beständig die ganze Welt umläuft[1]).

Es ist evident, wie diese wahre Bedeutung des *περιέχον* mit der der *ἀναθυμίασις* zusammenfällt. Letztere drückt diesen selben Proceß nur mehr in seiner ursächlichen Hinsicht aus: das Uebergehen jedes Zustandes in den andern, die allgemeine *μεταβολή* als solche; das *περιέχον* aber: die durch dieses beständige Uebergehen bewirkte und mit ihr identische kreisende Bewegung des *κόσμος* nach Oben und Unten, die fortlaufende Umwandlung des Meeres in die Gestirne oder die Sonne und dieser in Meer[2]). —

Ein anderer Punkt, der hauptsächlich urgirt werden muß, ist folgender:

Wir haben bereits nachgewiesen (p. 111), wie Heraklits Begriff von der Zeit aufs innerste und systematischste identisch ist mit dieser Circulationsbewegung des Meeres und der Sonne. Wir haben gezeigt, wie ihm die Zeiträume nichts als die realen Quanta und Stadien dieser realen Circulations- und Umwandlungsbewegung sind, wie ihm der Begriff der Zeit und des realen Processes also identisch ist. Von hier aus empfängt nun sein volles physisches Licht jener oben (§ 16.) berührte treffliche Bericht des Aenesidemus bei Sextus Emp. adv.

---

und nicht, cf. ib. c. IX, 2. p. 346. B.: *Ἡ μὲν οὖν ὡς κινοῦσα καὶ κυρία καὶ πρώτη τῶν ἀρχῶν ὁ κύκλος ἐστὶν, ἐν ᾧ φανερῶς ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ διακρίνουσα καὶ συγκρίνουσα τῷ γίνεσθαι πλησίον ἢ ποῤῥώτερον αἰτία τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἐστίν* (vgl. über den *κύκλος* bei Heraklit Bd. I. p. 88 sq. und § 27).

1) Man vgl. jetzt auch oben Bd. I. p. 43 Anm. was aus Sextus u. A. über die Erderschütterungen und andern elementarischen Erscheinungen als Umwandlungen (*μεταβολαί*) des *περιέχον* angeführt ist.

2) Es ist übrigens ersichtlich, wie diese Auflösung des *περιέχον*, als die das All umkreisende Umwandlungsbewegung des siderisch-elementarischen Processes, dem im § 13. Gesagten und der daselbst vermutheten Entstehung des Wortes aus dem herakliteischen *περιγίνεται*, der Bedeutung nach nicht widerspricht. Denn ob *περιφορά* ein Ausdruck des Ephesiers selbst ist, steht nicht fest. Bei beiden Erklärungen ist aber der Gedanke ganz identisch, daß das *περιέχον* nichts bestimmtes, sondern nur das wirkliche Umwandeln und Uebergehen des Bestimmten in einander i. e. die allgemeine reale *μεταβολή* ist. Diese jede Bestimmtheit ihres Daseins stets überwindende Bewegung ist es, die sich realiter als jener das All umkreisende siderisch-elementarische Proceß darstellt.

Math. X, 216: Nach Heraklit sei die Zeit ein Körper und zwar sei sie gar nichts anderes als das (reale) Sein selbst und der erste Körper (μὴ διαφέρειν γαρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος), wobei man nicht vergessen darf jenen andern Bericht des Sextus (ib. 223), daß mindestens nach sehr Vieler Meinung das Allererste bei Heraklit — das Princip — kein Körper sei (καὶ μὴν οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον). Denn in der That, dem realen Processe, der circulirenden Umwandlungsbewegung, geht bei ihm das Princip, der λόγος, voraus, der ideelle Proceß, in Gemäßheit dessen der reale Proceß erst wird.

Wenn aber, wie oben nachgewiesen, die Zeitabschnitte nur die realen Quanta jenes allesbedingenden Umwandlungsprocesses sind, so ist jetzt nicht nur der streng heraklitische Inhalt der früher angeführten stoischen Definition, dies Wesen der Zeit sei die Bewegung selbst (κίνησις), oder die Zeit sei der reale, herausfondernde, unterscheidende Fluß des Fließens (ἐκκρίτικον ῥόον ῥεύματος. s. Bd. I. p. 359 sq.), evident, sondern es ist auch schon hier evident, daß auch die platonische Definition der Zeit als Abstand (reales Auseinandertreten) der Weltbewegung (διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ap. Plut. Plac.) gar nichts anderes als eine logische Bestimmung der bei Heraklit schon ganz und gar vorhandenen physischen Entwickelung der Zeit ist, und es ebenso nur jene bei Heraklit nachgewiesene Rolle der Sonne als realer Zeitvermittler und Messer der durch sie selbst hindurchgehenden Circulation ist, welche der Ausführung im platonischen Timaeus über die Sonne zu Grunde liegt. —

Wir werden hierauf später näher zurückkommen. Einstweilen kehren wir zu anderweitigen Angaben über die Function der Sonne bei Heraklit zurück.

Zu der nachgewiesenen Rolle derselben stimmt es nun ganz wohl, wenn wir ihr von Heraklit ein Principat über die andern Gestirne zugestanden sehen, wie in dem Fragment bei Plutarch (aqu. et ign. comp. p. 957. p. 879 W.): Ἡράκλειτος μὲν οὖν „„Εἰ μὴ ἥλιος, φησιν, ἦν εὐφρόνη ἂν ἦν"". „Wenn die Sonne nicht wäre, so wäre Nacht". Dasselbe Fragment nochmals, obwohl in minder wörtlicher Form bei demselben Autor, de fortuna p. 98. C. p. 385 W.: καὶ ὥσπερ ἡλίου μὴ ὄντος, ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνην ἂν ἤγομεν, ὥς φησιν Ἡράκλειτος. „Wenn die Sonne nicht wäre, wegen der andern Gestirne hätten wir Nacht, wie Heraklit sagt". Es ist daher schon als Motivirung dieses den Sternen zugeschriebenen geringeren Lichts die

Nachricht bei Plut. Plac. II, 17. p. 580. W.[1]) nicht gerade unglaublich, daß er ebenso wie die Stoiker die Sterne ihre Nahrung aus der sich aus der Erde entwickelnden *ἀνθαυμίασις* habe beziehen lassen (*Ἡράκλειτος καὶ οἱ Στωϊκοὶ τρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἐπιγείου ἀναθυμιάσεως*), während Diogenes IX, 10. und Andere[2]) den Unterschied nur dahin angeben, daß die Sterne weiter abständen von der Erde als die Sonne, und der Mond der Erde zwar näher sei, dafür aber durch einen unreineren Umkreis sich bewege.

Nimmt man aber an, daß die bei den Stoikern constante Unterscheidung, die Sterne würden aus der *ἐπίγειος ἀναθυμίασις* genährt, ihre Grundlage bei Heraklit selbst habe, so gewinnt dann viel Wahrscheinlichkeit — und würde auch wieder rückwirkend jenem Punkte solche verleihen — die Annahme, daß auch die weitere Unterscheidung der Stoiker, nach welcher der Mond seine Nahrung zwar aus der feuchten *ἀναθυμίασις* erhält, aber aus der, welche sich aus dem Süßwasser der Flüsse und Quellen entwickelt, auf heraklitischem Fundament beruhe. Daß bei Heraklit die Hervorhebung der Gegensätze im Wasser selbst, des Süß- und des Salzwassers, vorgekommen sein muß, scheint schon nach den im Anfange dieses § bezogenen Worten des Philo um so gewisser anzunehmen, als diese ihm doch unmöglich unbekannte Erscheinung seinem antinomischen Princip so vollkommen entsprach. Daß er aber diesen Gegensatz des Süßen und Salzigen im Feuchten auch zur Entwickelung weiterer Unterschiede benutzte, — dieses würde sich, wenn wir auch keinesfalls mehr aus ihr folgern wollen, mit Bestimmtheit ergeben aus einer Notiz bei Olympiodor (Comm. in Ar. Meteor. f. 33): *ἄλλοι δὲ ἔλεγον, ὧν εἷς ὑπῆρχεν Ἡράκλειτος, ὅτι ἱδρὼς ὑπάρχει τῆς γῆς ἡ θάλασσα* (das Meer wird also hier in seiner Entwickelung aus der Erde auf ihrem Wege nach Oben gefaßt), *καὶ ὥσπερ ὁ τῶν ζώων ἱδρὼς, περίττωμα ὑπάρχων τοῦ σώματος, ἁλμυρός ἐστιν, οὕτω καὶ ὁ τῆς γῆς ἱδρὼς, περίττωμα ταύτης ὑπάρχων, ἁλμυρὸς ὑπάρχει· καὶ οὕτως ἐστὶν ἡ θάλασσα ἁλμυρά*, falls nicht Idelers Vermuthung, daß dies blos, wie allerdings nicht unwahrscheinlich ist, von Empedokles auf Heraklit übertragen sei, gegründet ist. Endlich zeigt auch eine in anderer Hinsicht schon angeführte Notiz der aristotelischen Problemata (XXIII, 30. p. 934. B.) mindestens von den Heraklitikern, daß sie eine unterschiedene Weiterentwickelung des süßen

1) Und ebenso bei Stobäus Ecl. phys. p. 510: *Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος πιλήματα πυρὸς τὰ ἄστρα, τρέφεσθαι δὲ τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως.*

2) Siehe Plut. Plac. Phil. II, 28.; Theodoret. IV. p. 798.

und das Meereswasser angenommen haben: διὸ καί φασί τινες τῶν ἡρα-κλειτιζόντων ἐκ μὲν τοῦ ποτιμοῦ ξηραινομένου καὶ πηγνυμένου λίθους γίνεσθαι καὶ γῆν, ἐκ δὲ τῆς θαλάττης τὸν ἥλιον ἀναθυμιᾶσθαι. —

Daß Heraklit auch physiologische Beobachtungen im engeren Sinne machte und wie wichtig und folgenreich sein gerade den Begriff des physiologischen Lebensprocesses erfassendes Princip gewesen ist, haben wir schon früher betrachtet (§§ 7. 9.), daselbst auch Einzelheiten angeführt. Anderes muß, um Wiederholungen zu vermeiden, anderwärts seinen Platz finden. Hier sei nur noch einer einzelnen Bestimmung Erwähnung gethan, welche aber gerade zeigt, mit welcher gewaltigen Consequenz der Ephesier seinen systematischen Gedanken bis in jedes Detail hinein festgehalten und so aus ihm die Grundlinien für die verschiedensten Gebiete und Begriffe der Wissenschaft und des Lebens entwickelt hat. —

Wir haben gesehen (z. B. p. 68 sq.), wie bei Heraklit der Begriff der Bewegung überhaupt und ebenso auch alle kosmische Bewegung und Production nur in der Thätigkeit besteht sich zu dem zu machen, was jedes schon an sich ist, also in der Thätigkeit der Selbstverwirklichung. Hierdurch, indem es sich nur zu dem macht, was es an sich schon ist, indem es die an sich in seiner Einheit bereits enthaltenen Momente des Sein und Nichtsein, des Entzündens und Verlöschens heraussetzt und verwirklicht, producirt das reine Werden oder das innerlebende Feuer das kosmische Weltall. Hierdurch, indem es sich nur als das wirklich setzt, was es an sich schon ist, legt sich das Wasser wieder in Feuer und Erde auseinander u. s. w. Indem Heraklit nun diesen seinen systematischen Begriff der Bewegung als der Thätigkeit des Sichselbsthervorbringens auf das physiologische Gebiet nur übertrug, war er der Erste, welcher auf eine wissenschaftliche Weise zunächst den Begriff der Vollendung des Menschen wie der Pflanze, auf die erlangte Fähigkeit fixirte, sich auch selbst fortzeugend wieder hervorbringen zu können. Und zwar bestimmte er dieses Alter bei dem Menschen auf das vierzehnte Jahr. So sagen die Placita V, 24. p. 672. W. „Herakleitos und die Stoiker lassen die Vollendung des Menschen entstehen mit dem vierzehnten Jahr, zu welcher Zeit die Saamenflüssigkeit abgesondert wird; denn die Bäume erlangen auch dann ihre Vollendung, wenn sie Saamen zu entwickeln anfangen; unvollendet aber sind sie, solange sie unreif und unfruchtbar sind. Vollendet wird also auch dann der Mensch. Es entsteht aber um das vierzehnte Jahr die Einsicht des Guten und Bösen und der Belehrung darüber". — Hierbei blieb aber Heraklit nicht stehen, sondern auf diese Bestimmung wieder weiter bauend, bestimmte er zuerst den Begriff eines Menschenalters

oder einer Generation, *γενεά*, auf den **Zeitkreislauf**, in welchem auch der **Gezeugte wieder sich zu dem gemacht und als einen solchen hervorgebracht hat, der er an sich ist**, d. h. **als ein Zeugender** — also, da die erste Zeugung mit dem vierzehnten Jahre eintritt, auf den Zeitraum von 30 Jahren.

So sagt uns Plutarchus (de def. Orac. p. 415. E. p. 701. Wytt.): „dreißig Jahre machen eine *γενεά* nach Herakleitos, da in diesem Zeitraum der Zeugende den aus ihm Gezeugten selbst wieder als einen Zeugenden darstellt"[1]). Und noch durchsichtiger läßt den **Gedanken** dieser Periodenbestimmung — als den sich selbst verwirklichenden und gerade in dieser Thätigkeit der Selbstverwirklichung in seinen eignen Anfang zurückkehrenden Kreislauf der Natur — eine bisher übersehene*) Stelle des Censorinus hervortreten, de die nat. c. XVI. p. 79. ed. Haverc. „Quare qui annos triginta saeculum putarunt, multum videntur errasse. Hoc enim tempus *γενεάν* vocari Heraclitus auctor est. Quia **orbis aetatis in eo sit spatio. Orbem autem vocant aetatis dum natura humana a sementi ad sementem revertitur.**

Von besonderem Interesse in Bezug auf die **Gedankenbestimmung** und auch von hier aus einen hellen Rückblick darauf ergebend, wie Heraklit im Allgemeinen seine Bewegung der Selbstrealisirung aufgefaßt hat, ist dabei der Umstand, daß der Ephesier nicht mit fünfzehn Jahren, d. h. mit dem Zeitraum, in welchem der Mensch nach ihm gezeugt haben und zum **Vater** geworden sein kann, die Periode sich abschließen läßt. Mit diesem ersten Zeugen ist der Mensch gleichsam nur erst noch in sein **Gegentheil** übergegangen, der entwickelte Mensch ist zum Saamen oder unreifen Kinde geworden. Es ist, um die entsprechende Bewegung in den andern Gebieten der heraklitischen Philosophie zu parallelisiren, wie wenn das Feuer in Wasser oder wie wenn das Moment des Nichtseins in das ihm entgegengesetzte Moment des Seins umschlägt. Zwar ist dies entgegengesetzte Moment an sich schon mit dem ersten identisch und **darum eben** geht dieses in es über. Aber diese Identität ist eben erst nur noch **an sich** vorhanden, und darum das Moment vorläufig nur noch in seinen reinen **Gegensatz** umgeschlagen. Die an sich seiende Identität, in der es mit diesem entgegengesetzten Momente steht, ist erst dann eine **verwirklichte und**

1) *ἔτη τριάκοντα ποιοῦσι τὴν γενεὰν καθ' Ἡράκλειτον· ἐν ᾧ χρόνῳ γεννῶντα παρέχει τὸν ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένον ὁ γεννήσας.*

*) Nicht von Bernays Rhein. Mus. VII. p. 106 der auch erwähnt, daß Lachmann vocant in vocat verbessert.

herausgestellte, wenn wieder dies zweite Moment gezeigt hat, daß es nur die Bewegung ist, sich wieder in das erste zu repelliren.

Die Identität der beiden entgegengesetzten Momente, welche das Werden ist, ist erst dadurch da, daß das Moment des Seins sofort wieder in das des Nichtseins, wie dieses in das des Seins umschlägt. Ebenso besteht auch die verwirklichte Identität und Totalität der kosmischen Bewegung noch nicht darin, daß Feuer in Wasser, sondern erst darin, daß nun auch dieses wieder in jenes zurückschlägt. Ist also, wie wir sagten, mit der ersten Zeugung der Zeugende nur in sein Gegentheil, der vollendete Mensch in den Saamen oder das Ansich eines Menschen übergegangen, so muß also, damit die Bewegung der Sichselbsthervorbringung vollendet und die Periode abgeschlossen wird, dieses Ansich eines Menschen wieder in den vollendeten Menschen zurückgegangen sein, d. h. es muß die zweite Zeugung eingetreten sein, es muß der Saamen oder das Kind sich selbst wieder zu einem Zeugenden gemacht haben. Daß dann 30 Jahre erforderlich sind — bei jener Grundbestimmung von 14 — liegt auf der Hand und wird auch noch ängstlich genau von Philo herausgerechnet in einer Stelle, in welcher er auch noch einige eigene Worte Heraklits anführt, und welche gerade dem Nachgewiesenen entsprechend den Schluß der Periode und den Grund ihrer Ziffer an die Großvaterschaft knüpft: Quaest. in Genes. II. § 5., p. 83. A. T. VI. p. 311. ed. Lips.): Unde non gratis ac frustra Heraclitus generationem id vocavit, cum diceret: „ex homine in tricennio potest avus haberi“, quoniam pubertatem attingit quarto et decimo aetatis anno, quo seminare potest: semen autem ejus inter annum confectum iterum post annum quindecim generat similem sibi“.

§ 24. Die ἐκπύρωσις.

Sowohl aus dem gesammten ontologischen Theil dieses Werkes, als aus seinem physischen hat sich überall ergeben, daß alle Existenz nichts anderes ist, als die beständig umschlagende Bewegung des processirenden Nichtsein in Sein und des Sein in Nichtsein oder der beständige dialectische Fluß des Werdens. Oder es hat sich überall ergeben, daß alle Existenz nur der beständig in seine isolirten Momente auseinandertretende und aus jedem derselben wieder in das andere umschlagende (verlöschende und sich entzündende) Proceß des kosmischen Feuers ist, welches seinerseits wieder nur die Bewegung des sich im gesammten Weltall und seinem Formenwechsel verwirklichenden absoluten Werdens ist. Es geht also jede Einzelexistenz nothwendig ebenso wieder in das Feuer dieser allgemeinen Bewegung, in diesen kosmischen Proceß zurück, wie es nur aus ihm hervorgequollen ist und nur aus ihm sein Dasein hat. Es geht nicht nur zurück, einmal, zu einer bestimmten Zeit. Sondern schon sein Dasein selbst ist gar nichts andres, als ein solcher ununterbrochener Rückgang, eine stetige μεταβολή. Sein Leben ist Sterben, sein Sein ist Nichtsein, und mit dem qualitativen Moment seines Todes schlägt es nur in das um, was es bis dahin an sich schon war, offenbart nur, daß es auch bis dahin nur als seiend gesetztes und daher processirend in sich zurückgehendes Nichtsein, eine sich rückwandelnde Umwandlung aus Feuer war. Weil jedes an sich selbst schon Feuer — in sein Gegentheil umgewandeltes Feuer — ist, und die Feuersnatur eben die ist, beständig in das Gegentheil umzuschlagen, kann es nicht umhin, diese seine innere Natur zu vollziehen und sich als das erweisend was es ist, in dieses sein an sich mit ihm identisches Gegentheil zurückzugehen.

Auch nicht blos in das kosmische, sondern ganz nothwendigerweise in das sinnliche erscheinende Feuer geht jedes Existirende zurück. Denn das kosmische Feuer existirt überhaupt gar nicht anders, als in dem

kreisenden **Umschlagen in einander** seiner drei realen Momente: sinnliches Feuer (*πρηστήρ*), Wasser und Erde. Alles was aus diesen drei Grundformen gebildet ist — und **Alles** ist aus ihnen gebildet — durchläuft ohne Unterlaß den **Rückweg ins Feuer** — die *ὁδὸς ἄνω* — gleichwie es nur dem Wege des Feuers nach Unten seine Existenz verdankt. —

Aber eben weil so der Rückweg ins Feuer — das **Sichentzünden** *ἅπτεσθαι* oder *ἀνάπτεσθαι*, wie **Heraklit** es nannte, oder *ἐκπυροῦσθαι, ἐκπύρωσις*, wie die Stoiker es nannten — sich **immerwährend** im Weltall vollbringt, das Weltall sogar nur sein Bestehen und den Quell seiner ewig neuen Formenbildung **in der beständigen Vollbringung** dieses Weges hat, ist es durchaus und schlechterdings unmöglich, daß Heraklit eine reale *ἐκπύρωσις* im Sinne d. h. eine **plötzliche Vernichtung der gesammten Welt durch Feuer** und einen **plötzlich getrennten** Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung angenommen habe.

Es ist, nach uns, das große Verdienst der Schleiermacher'schen Arbeit, dies bereits erkannt zu haben (p. 457 sqq.). Schleiermacher hat bereits ausgesprochen, daß die stoische *ἐκπύρωσις*, der **Weltbrand**, nur durch Mißverständniß des bei Heraklit **immerwährend**, auch während des **Weltbestehens**, stattfindenden Rückgangs in Feuer entstanden sei, wie ja auch der stoische Kunstausdruck für jenen Weltbrand, die *ἐκπύρωσις*, unbestrittenermaaßen (Clemens Al. Strom. V, 1. und Simplicius in Phys. f. 111. b.) ein gar nicht bei Heraklit vorkommendes Wort ist. Die Beweise, die Schleiermacher für seine Meinung anführt, bestehen in folgenden Stellen: Er bezieht sich erstens auf die früher angeführte Stelle des Maximus Tyrius, die, nachdem sie die heraklitische *ὁδὸς ἄνω κάτω* geschildert, mit den Worten schließt „*Διαδοχὴν ὁρᾷς βίου καὶ μεταβολὴν σωμάτων, καινουργίαν τοῦ ὅλου*“ „du siehst die Aufeinanderfolge des Lebens und den Proceß der Körper und die **Erneuerung** der Welt“, so daß, wie Schleiermacher sagt „dieser Schriftsteller keine andere Erneuerung gekannt hat, als eben die theilweise erfolgende“. Schleiermacher bezieht sich ferner auf eine Stelle des Marcus Antoninus, der, obgleich er (III, 3.) auch sagt, *Ἡράκλειτος περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως τοσαῦτα φυσιολογήσας*“, dennoch an einem andern merkwürdigen Orte (aber nicht V, 32. wie Schleierm. citirt, sondern X, 7.) sage „*ὥστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον, εἴτε κατὰ περίοδον ἐκπυρουμένου, εἴτε ἀϊδίοις ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου*“, „so daß auch dieses zurückgenommen wird in den Logos des Alls, sei dieses nun ein periodenweise in Feuer aufgehendes oder **ein sich im ewigen Wandel erneuerndes**“. So daß also hier „ganz deutlich der stoischen Lehre von der *ἐκ-*

πύρωσις eine andere gegenübergestellt wird von einer nur durch immerwährenden Wechsel erfolgenden Erneuerung". „Auf wen aber — frägt Schleierm. — soll man diese zurückführen, als auf den Ephesier, da sich sonst nirgends eine ähnliche Ansicht findet, und muß man nicht hieraus fast auf eine zwiefache Auslegung dieses Theils seiner Lehre schließen?"

Schleiermacher bezieht sich drittens auf die früher durchgenommenen (s. § 10.) Worte des Plutarchus: *Ἀκούω ταῦτ', ἔφη, πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν στωϊκὴν ἐκπύρωσιν ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ τὰ Ὀρφέως ἐπινεμομένην ἔπη οὕτω καὶ Ἡσιόδου καὶ συνεξαπατῶσαν κτλ.*

Ob man dies nun mit Kaltwasser übersetzt: „Ich sehe nunmehr allzuwohl, daß die von den Stoikern behauptete Verbrennung der Welt, die sich schon in Heraklitus und Orpheus Gedichte eingeschlichen hat, auch Hesiodus seine zu verwirren anfängt", oder mit Bähr nach der Lesart *συνεξάπτουσαν*, „daß die Lehre der Stoiker von einem Weltbrand in die Lehre des Heraklit und Orpheus ebensogut eingedrungen ist, als in die des Hesiod" — immer liegt darin Seitens des Plutarchus der Vorwurf, daß die Stoiker die Lehre des Heraklit wissentlich oder unwissentlich entstellt und alterirt hätten, indem sie die Lehre von einem Weltbrand in ihn hineintrugen.

Die vierte Stelle endlich, die Schleiermacher für sich anführt, ist das mächtige Zeugniß Platons im Soph. p. 242. c.: „*Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον μοῦσαι ξυνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφότερα καὶ λέγειν, ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν· ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται· διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν μουσῶν· αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν . . . τοτὲ δὲ πολλά*"[1]). „Ausschließlich wird also hier — sagt Schleierm. — dem Empedokles zugeschrieben, daß er das Seiende lasse abwechselnd Eines sein und Vieles, dem Herakleitos aber recht nachdrücklich beigelegt, daß es bei ihm immer beides zugleich sei und Platon könnte unmöglich so geredet haben, wenn er im Herakleitos gefunden hätte ein zweifaches *συμπλέκειν* dieser Gegensätze, deren eines ausgedrückt werde durch die oben schon angeführten Worte *διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται*, das andere aber

1) „Die Jonischen Musen aber und später gewisse Sicilische meinten, daß es am besten sei, beides zusammenzuknüpfen und zu sagen, daß das Seiende sowohl Vieles als Eines ist, durch Haß aber und Freundschaft zusammengehalten wird. Denn „das Auseinandertretende einigt sich immer (tritt immer zusammen)", sagen die stärkeren Musen, die schwächeren aber lockerten dies, daß sich dies immer so verhalte, auf und sagen abwechselnd sei das All bald Eines . . bald Vieles".

dem Empedokleischen ganz gleich wäre. Wie nun der Zusammenhang ergiebt, daß er allerdings bei Empedokles unter dem Vieles sein versteht die Welt der Zwietracht, unter dem Eines sein aber den σφαῖρος: so geht auch beim Herakleitos das Eines sein offenbar daraus, daß in einer Hinsicht Alles Feuer ist, das Vieles sein aber auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, und wenn beides immer stattfindet, so kann auch nie diese Vielheit zerstört und zuweilen Alles lediglich Feuer sein".

Soweit Schleiermacher. Merkwürdigerweise ist man aber Seitens seiner Nachfolger, und obwohl sie sonst seine Meinung in allen Punkten theilen, gerade in diesem Einen Punkte einstimmig von ihm abgewichen. Denn sowohl Ritter (Gesch. d. ionischen Phil. p. 128 sqq.) als Brandis (I. p. 178 sq.) kehren wieder*) mit Entschiedenheit zu der Annahme eines stoischen Weltbrandes bei Heraklit zurück. Wenn wir aber eben sagten, daß dieser Rückfall merkwürdig sei, so ist er vielmehr bei genauer Betrachtung nur sehr natürlich. Denn indem Schleiermacher auf das Härteste das „Zugleich von Sein und Nichtsein" bei Heraklit dem Aristoteles bestreitet[1]), indem er ferner (was freilich alles nur auf ein und denselben Gedankenpunkt hinausläuft) die ὁδὸς ἄνω und ὁδὸς κάτω nur als abstracte Gegensätze und nicht als auch zugleich identisch, das Fragment von ihrer Identität aber als eine blos formale Gleichheit der Stufen besagend auffaßt[2]), indem er in dem Fragmente von dem Einen, welches sich im Auseinandertreten immer mit sich eint, unter dem Subjecte dieser Bewegung das Meer[3]) versteht, während dieses Subject doch vielmehr das kosmische Feuer selbst ist[4]), indem er das wirklich Feurige im Feuer, die logisch-dialectische Natur der heraklitischen Bewegung übersieht, indem er so übersieht, daß das heraklitische Werden (Feuer wie Fluß oder andere Bilder desselben) nur die Einheit und das ununterbrochene Umschlagen der beiden an sich schon identischen Momente von Sein und Nichtsein ineinander ist, indem er deshalb den Begriff des

---

*) Und jetzt auch Bernays und Zeller, deren Gründe in dem Nachtrag am Schluß des § beleuchtet sind.

1) Siehe oben Bd. I. p. 10. 74. 87. 288.

2) Siehe oben Bd. I. p. 173 sq.

3) Siehe oben z. B. Bd. I. p. 209 sq.

4) Oder noch genauer gesagt: während das innere Gesetz dieser Bewegung der Logos ist, die einzelnen Stufen als solche, durch welche sich diese Bewegung vermittelt, die drei Stufen des Elementarprocesses sind, der thätige Uebergang dieser Stufen ineinander als sich vollbringende Einheit, als ideelles Subject gedacht, das kosmische Feuer, — und die äußere Totalität dieser Bewegung das im beständigen Flusse begriffene ewige Weltall ist.

kosmischen Feuers bei Heraklit (s. § 18.) gar nicht kennt, dasselbe vielmehr für eine immerhin nur physische belebende Wärme hält, indem er somit auch nicht zu sehen vermag, daß dieses kosmische Feuer Heraklits ebensosehr und ebenso wesentlich im Verlöschen sein Leben und seine Function hat, wie im Sichentzünden, und beides nur Momente desselben sind, indem er also, was wir noch von hundert andern Seiten ausdrücken und durch hundert andere Beziehungen belegen könnten, Heraklits Gedanken und System überall in seinem tiefsten Mittelpunkt durchaus und total verkennt, — hat Schleiermacher, indem er nun dennoch jenen Ausspruch that, daß die ἐκπύρωσις bei Heraklit nur als mit dem Weltbestande gleichzeitig und somit als immerwährend zu denken sei, einen sehr hellen und richtigen Blick geworfen, der aber eigentlich eine totale Inconsequenz gegen seine gesammte Auffassung des heraklitischen Systems ist, deshalb auch nicht wohl Anklang finden konnte und für den er sich die entscheidenden Beweise durch jenes gänzliche Verkennen Heraklits überall abgeschnitten hatte.

Was aber die gegenwärtige Lage der Sache betrifft, so muß sich nun bereits in dem gesammten ontologischen wie physischen Abschnitte dieses Werks die absolute innere Unmöglichkeit jener s. g. ἐκπύρωσις überall und auf jeder Seite aus der gesammten Darstellung seiner Philosophie, aus der Erklärung eines jeden Fragmentes mit Nothwendigkeit und Evidenz von selbst ergeben haben, sich auch in den nachfolgenden Abschnitten noch weiter ergeben. Mindestens würden wir verzweifeln, einem Solchen, dem dieser Beweis noch nicht erbracht wäre, ihn jemals erbringen zu können. Aber auch bei dem besten Willen vermöchten wir nicht einen besondern und erschöpfenden Beweis gegen jene ἐκπύρωσις hier zu erbringen — gerade wegen Ueberfülle von Beweis. Wir müßten sonst das gesammte Werk wieder unter die Ueberschrift dieses Capitels placiren. Denn bei uns steht, wie jeder von selbst sehen wird, die Sache so, daß wir, wie wir nicht zaudern einzugestehen, auch nicht ein einziges Fragment des Ephesiers richtig erklärt haben und im Verfolg erklären werden, falls jene ἐκπύρωσις bei Heraklit wirklich vorhanden gewesen ist. Unsere gesammte Auffassung und Darstellung des Ephesiers, die Entwickelung eines jeden Bruchstücks bricht entweder über die ἐκπύρωσις, oder diese über jene den Stab.

Dennoch scheint es bei dem Gewichte der Männer, die sich für die reale ἐκπύρωσις erklärt haben, angemessen hier noch einiges Besondere gegen dieselbe zu sagen und den Beweis gegen sie, soweit er in einem besonderen § und ohne allzu lästige Wiederholungen zu erbringen ist, zu führen. Nur daß

Niemand meine, das Nachfolgende sei der *gesammte* und *volle* Beweis gegen jene ἐκπύρωσις, der vielmehr nur in der Gesammtdarstellung ruht und fast aus *jedem* Bruchstück des Ephesiers ebensogut entwickelt werden kann.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Gründe, mit welchen Ritter die letztbezogene Stelle des Platon abzuschwächen sucht. Er sieht sich gezwungen, gegen das ἀεὶ in dem von Platon citirten διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται anzugehen und zu vermuthen, daß „Platon es hier nur *einschob*, um den Gegensatz zwischen dem Empedokles und Heraklit hervorzuheben". Da aber dieser ganze Gegensatz zwischen beiden überhaupt *lediglich* in diesem ἀεὶ beruht (denn ἐν μέρει war das Seiende ja auch bei Empedokles Eines und Vieles), weshalb es Platon auch *nochmals* in seiner Erklärung (τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν κτλ.) hervorhebt, so hätte Platon, wenn er dieses ἀεὶ blos selbst einschob, den Ephesier vielmehr ganz wissentlich alterirt und *gefälscht* und selbst einen Gegensatz geschaffen, der blos durch dies ἀεὶ und sonst gar nicht vorhanden war. Ueberdies haben wir bereits anderwärts (z. B. Bd. I. p. 75, 2. p. 170 ꝛc.) gesehen, daß nichts *echter*, nichts *heraklitischer* ist, als dies ἀεὶ als Verbindung und Zusammenknüpfung der processirenden Gegensätze. Ritter muß ferner auch dem Platon wiederholt unpassende und eigentlich unrichtige Darstellung vorwerfen. „Daß aber Platon diese *nicht ganz passende* Darstellung wählt, liegt in seinem Bestreben, den Fluß der Dinge so zu *wenden*, daß er mit den von ihm eben erwähnten Ursachen der Bewegung, der Liebe und dem Hasse des Empedokles, eine *scheinbare* Aehnlichkeit gewinne". Diese ist also nach Ritter gar nicht wirklich vorhanden; ja es beruht hiernach überhaupt nur auf einer *Verdrehung* oder *schiefen Auffassung* Platons, wenn dieser jenes heraklitische Fragment von dem Auseinandertreten zu einer Parallele von dem νεῖκος und σφαῖρος des Empedokles benutzt. Weshalb Ritter (p. 132) auch fortfährt: „Wie sehr jedoch der Krieg des Heraklit von dem Zwiste des Empedokles verschieden ist, wurde schon früher gezeigt, und es kann daher auch nicht befremden, wenn man den Platon in der Vergleichung beider zu einer etwas *gezwungenen Wendung* seine Zuflucht nehmen sieht." Aber alle diese gegen Platon, unsern ältesten und besten Zeugen und den genauesten Kenner heraklitischer Philosophie erhobenen Vorwürfe zeigen nur, wie falsch Ritter die Stelle Platons, resp. das in ihr angeführte Fragment des Ephesiers erfaßt, wie weit tiefer und richtiger dagegen es von Platon verstanden worden ist.

In der That hat Schleiermacher selbst die platonische Stelle noch nicht erschöpfend benutzen können, weil er das in ihr enthaltene Fragment nicht richtig erfaßt hatte. Denn es verhält sich nicht blos so, wie Schleier-

macher (p. 470) meint, daß das Seiende dem Heraklit immer beides zugleich sei, Eines und Vieles, sondern sogar so, daß *Jedes von beiden* an sich schon mit dem Andern identisch, gar nichts Anderes ist, als die *Bewegung, unablässig ins Andere umzuschlagen.*

Gerade dies ist nun natürlich der Grund, weshalb jede Trennung Beider absolut unmöglich ist, da Jedes sofort das Andere selbst ist und sich in es umsetzt (vergl. §§ 1. 2. 10. 11.). Das *Auseinandertreten* bedeutet nur die eigene Bewegung der *Einheit* oder des kosmischen Feuers, sich in seine *eigenen unterschiedenen Momente* auseinanderzulegen und ist somit der dem Einzelnen reales Dasein gebende *Weg nach Unten.* Das *Zusammentreten* ist nicht, wie bisher ganz irrig, und auch von Ritter [1]), angenommen wurde, das Werden der realen Vielheit der Dinge, sondern im Gegentheil der stetige Rückgang des Werdens aus seinen realen Unterschieden in seine reine *Einheit* [2]), oder der Weg nach Oben (siehe hierüber § 27.).

Beides sind somit *Processe*, an sich *identische* und von selbst ineinander umschlagende Bewegungen, die, wie im ontologischen Theile überall gezeigt wurde, gar nicht auseinandergerissen werden *können* und auch niemals bei Heraklit auseinandergerissen waren. Daß das eine Auseinandertretende im *Auseinandertreten selbst* immer mit sich zusammengeht, heißt also gar nichts Anderes als: *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη*, der *Weg nach Oben und nach Unten sind identisch*, die processirende Umwandlung der Einheit in die Vielheit oder des kosmischen Feuers in seine realen Momente ist an sich selbst schon die Umwandlung der realen Vielheit in die Einheit des Feuers, — denn sie ist, wie auch diese, nichts Anderes als: in ihr *Gegentheil umschlagende* Bewegung — und schlägt somit auch offenbar in jedem Augenblick unablässig in diese, wie diese in jene um. Es ist nur *ein und dieselbe dialectische Bewegung*, durch welche gezwungen das kosmische Feuer in seine einzelnen elementarischen Stufen *auseinanderschlägt* und diese wieder in ihrer Umwandlung in Feuer in die Einheit desselben zurückgehen. Daß der Weg nach Oben und Unten *eins* sind, jeder in sich selbst schon der andere und jeder nur

---

1) p. 130: „Das Zusammentreten *Entgegengesetzter* (welcher? es ist von solchen angeblich Entgegengesetzten bei Heraklit gar keine Rede, es ist blos das *Eine*, das beständig auseinander und mit sich selbst zusammentritt) bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge“. Gerade umgekehrt.

2) Denn dies Zusammentreten ist nur ein Zusammengehen — des Einen — *mit sich selbst*, wie Platon anderwärts (Symp. p. 187) citirt: *τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι*; siehe z. B. oben Bd. I. p. 209 sq.



dies ist: zum andern zu werden oder daß das Auseinandertretende hierin selbst immer wieder zusammentritt und vice versa. dies begründet ja eben den heraklitischen Krieg, den Vater aller Dinge (siehe § 4.) und eben auch weil der Weg nach Unten an sich selbst schon Weg nach Oben ist, weil jeder, als Umschlagen ins Gegentheil, an sich schon Totalität ist, haben wir gehört (s. Bd. I. p. 172), daß Krieg und Zens auch identisch seien.

Zerreißt man aber nun doch dieses den Weg nach Oben und nach Unten untrennbar aneinander knüpfende Band, die Identität ihrer ineinander umschlagenden Bewegung, wie Empedokles gethan hat und wir bereits anderwärts (p. 43 sq.) näher beleuchtet haben, dann werden die ὁδὸς ἄνω und die ὁδὸς κάτω feste, von einander getrennte Bestimmungen, die aber eben deshalb schon gar nicht mehr Processe sind; dann erhält man die reine Einheit oder die Welt des σφαῖρος auf der einen, die bloße Vielheit oder die Welt des νεῖκος auf der andern Seite, die man jetzt nur noch miteinander abwechseln lassen kann. Indem Empedokles jenes, wie Platon sagt: „τὸ μὲν ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν" fortnahm, indem er die Identität des Sichunterscheidens und Mitsichzusammengehens, des Wegs nach Unten und Oben aufhob, mußte er das Seiende abwechselnd bald Eins, bald Vieles sein lassen. — Dies ist es, was Platon äußerst schön, äußerst treffend, nicht in gezwungenen Wendungen und Parallelen, sondern beide Philosophen gerade in Dem zusammenstellend, worin sie am meisten sich berühren und doch am meisten voneinander abweichen, nachzeigt und wozu er sich mit Recht gerade des tiefsten ontologischen Fragmentes des Ephesiers bedient, welches den innersten Grund dafür enthält, warum die sich herstellende Einheit und realisirende Vielheit, ἐκπύρωσις und διακόσμησις, immer miteinander identisch und ineinander umschlagend sein müssen.

Und bei aller Bemühung, Platon etwas anderes sagen zu lassen, als er sagt, und bei aller Nichterfassung des eigentlichen Sachverhältnisses gelangt man bei jener Ansicht nicht einmal dazu, der platonischen Stelle, der Ritter doch nicht gänzlich widersprechen kann, einen irgendwie plausiblen, wenn auch selbst noch so willkürlichen Sinn abzugewinnen. Denn soviel sagt Platon doch mit dürren Worten, daß das Eine und Viele bei Heraklit immer geeint sei. Wie aber in dem bloßen Feuer, nach der Weltverbrennung, noch ein Vieles sein könne, das hat Ritter nicht gezeigt[1]); wenigstens gestehen wir, es nirgends in seiner Auseinandersetzung

1) Brandis scheint dies zu fühlen und will diesem Mangel ganz kurz mit der Bemerkung zu Hülfe kommen (p. 180): „so erhellet daraus nur (aus der platonischen

begriffen zu haben. Es ist aber freilich auch ganz unmöglich. Denn das Viele waren bei Heraklit immer nur die sinnlich-wirklichen Dinge und unterschiedenen Elemente. Wie ihm in jenem Fragmente, in welchem er die Umwandlung des Geldes in die Sachen (*χρήματα*) und dieser wieder in Geld mit der kosmischen Umwandlung des Feuers in die Dinge (*ἅπαντα*) und dieser in Feuer vergleicht, das Geld blos die ideelle Werth-einheit und nur die reellen nutzbaren Sachen die reale Vielheit sind (§§ 10. 19.), so waren ihm nach diesem Vergleiche selbst auch in der kosmischen Bewegung nur die realen sinnlichen unterschiedenen Dinge die Seite der *διακόσμησις* oder das Viele, — und das Feuer als solches oder die *ἐκπύρωσις* nur die reine Einheit [1]).

Kein Zweifel also, daß wenigstens die Platonische Stelle niemals mit einem realen Weltbrand zu vereinbaren sein wird. Kein Zweifel auch, daß wie bereits gezeigt, Platon durch und durch im Recht ist.

Aber wir gehen weiter! Wir bitten, Aristoteles einen Augenblick ganz aus dem Spiele lassen zu wollen, weil wir über denselben bald besonders handeln werden. Und nachdem wir diese Bitte vorausgeschickt, fragen wir: welches sind denn eigentlich die Stellen (denn eigene Fragmente des Ephesiers, die diese *ἐκπύρωσις* lehren, hat man gar nicht*), welche diesen Weltbrand als bei Heraklit selbst vorkommend berichten sollen? Wir gehen nämlich so weit zu behaupten, daß es auch keine einzige Stelle eines solchen Autors, der bei einer derartigen Frage wirklich mitzählen kann, giebt, welche uns jenen Weltbrand als heraklitisch nachweist. Ja wir behaupten, daß selbst von jenen späten nachstoischen und daher schon deshalb hierin von keinem Gewichte bekleideten Berichten, welche dies wirklich behaupten, bei weitem die meisten, sobald sie sich nur auf

---

Stelle) wie Heraklit die Bewegung, d. h. den wirkenden Grund der Mannigfaltigkeit als ewig setzte, Empedokles sie im Sphairos als aufgehoben dachte." Richtig! Aber wenn nach Heraklit im Feuer selbst der wirkende Grund der Mannigfaltigkeit vorhanden sein soll, so muß er doch nun auch eben wirken, d. h. diese Mannigfaltigkeit sofort erzeugen. Wodurch war denn diese wirkende Kraft des Feuers suspendirt? Und war sie das, so war sie also eben im reinen Feuer nicht da, und es war somit auch bei ihm nur ein Sphairos ganz wie bei Empedokles vorhanden.

1) Dies ist so klar, daß es ja gar keines Beweises bedarf. Man vgl. z. B. Aristoteles de coelo III, 1., wo auch das kosmische Feuer oder die thätige Umwandlungsbewegung nur als das rein Eine (*ἕν τι ὑπομένον καὶ μετασχηματίζον*) erscheint und als das Viele nur die den Gegensatz hierzu bildenden sinnlichen Dinge (*τὰ ἄλλα πάντα*).

*) Vgl. jetzt den Nachtrag am Schluß des §.

eine nähere Explication dieser ἐκπύρωσις einlassen, selbst das Irrige dieser Ansicht und die Entstehung dieses Irrthums deutlich genug hervortreten lassen.

Auf Plutarch kann man sich nicht stützen. Er ist vielmehr, wie die von Schleiermacher schon angezogene Stelle zeigt, gerade ganz gegentheiliger Ansicht gewesen. Er nennt den stoischen Weltbrand eine Verwirrung oder Entstellung heraklitischer wie orphischer Lehre. Und wenn wir oben (§ 10.) die Stelle de Ei ap. Delph. p. 389. ihrem gesammten Hauptinhalte nach als sich nicht blos auf die Stoiker, sondern ebenso wesentlich auf Heraklit selbst beziehend in Anspruch genommen haben, so haben wir doch eben daselbst auch nachgewiesen, wie diese Stelle der Annahme eines Weltbrandes bei Heraklit selbst durchaus nicht das Wort spricht. Wir werden anderwärts sehen, daß sie sogar gegen dieselbe concludirt.

Worauf also stützt man sich? Brandis bezieht sich zunächst auf Philo (Alleg. Leg. III. p. 62). Aber wir haben schon oben (Bd. I. p. 232. 233, 1.) nachgewiesen, daß gerade Philo durch seinen schönen und richtigen Vergleich der ἐκπύρωσις und διακόσμησις, oder wie Heraklits Ausdrücke lauten χρησμοσύνη und κόρος [1]), mit der Seele und dem gegliederten Leib des Thieres — wo Einheit und Vielheit ja auch nur immer zugleich ist — das wahre Sachverhältniß ganz wie Platon und wir selbst aufgefaßt hat und also eine nicht geringe Autorität ist, welche den realen Weltbrand für Heraklit selbst entschieden bekämpft. Man vergleiche doch auch nur Philo's Schrift de incorrupt. mundi, in welcher Philo, obwohl er darin die Meinungen vom Weltuntergang und auch besonders die der Stoiker bekämpft, uns kein Wort davon sagt, daß Heraklit gleichfalls dieser Annahme gehuldigt. Im Gegentheil! Gerade Heraklits Doctrin ist es, die er im § 21. der Weltuntergangslehre entgegenstellt, als eine solche, die gerade im beständigen Untergang des Einzelnen die Unvergänglichkeit der Welt vollbringe, da der Tod des Einen die Geburt des Andern sei (θνήσκειν δοκοῦντα ἀπαθανίζεται δολιχεύοντα ἀεὶ καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἄνω καὶ κάτω συνεχῶς ἀμείβοντα κτλ.). Und bald darauf (p. 509. Mang.) citirt er auch den Ephesier persönlich und zwar belobigend „Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἐν οἷς φησι ψυχῇς θάνατον ὕδωρ γενέσθαι κτλ. und fährt dann fort: θάνατον οὐ

1) Auch diese Namen hätten schon gegen jenen realen Weltbrand sprechen sollen. Denn wenn letztere Auffassung bei dem materiellen Ausdruck ἐκπύρωσις sehr nahe lag, so lassen jene Bezeichnungen doch ihre ideelle Natur deutlich genug hindurchschimmern; vgl. § 10. u. 26.

τὴν εἰς ἅπαν ἀναίρεσιν ὀνομάζων (Heraklit) *ἀλλὰ τὴν εἰς ἕτερον στοιχεῖον μεταβολήν, ἀπαραβλήτου δὴ καὶ συνεχοῦς τῆς αὐτοκρατοῦς ἰσονομίας ταύτης ἀεὶ φυλαττομένης, ὥσπερ οὐκ εἰκὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον*". Deutlicher konnte ihn doch Philo unmöglich der daselbst bekämpften stoischen Weltuntergangslehre als einer ihm fremden und ihm widersprechenden, entgegengesetzten und ihn als einen vielmehr mit ihm selbst hierüber übereinstimmenden hinstellen! Niemals aber konnte Philo so schreiben, wenn er nur irgend davon gewußt hätte, daß dieser selbe Heraklit gleichfalls den Untergang der Welt lehre.

Brandis bezieht sich ferner auf Diogenes L. IX, 8, welcher freilich sagt: *γεννᾶσθαί τε αὐτὸν (τὸν κόσμον) ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ᾿ εἱμαρμένην.*

Und gewiß, wenn irgend ein Irrthum in der Welt war, wie sollte ihn Diogenes nicht theilen! Wie sollte Diogenes echt heraklitische Lehre und stoische Auffassung der Commentatoren auseinander halten! Wenn aber gar nichts darauf ankommt, was Diogenes sagt, so kommt doch sehr viel darauf an, was er zeigt — und gerade im Widerspruche mit sich selber zeigt.

Und so liefert denn auch Diogenes einen äußerst erheblichen Beweis gegen jene Weltvertilgung. Denn unmittelbar nach den angezogenen Worten fährt er fort: „*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ᾿ ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην*". Es bleibt uns unbegreiflich, wie man bisher hat übersehen können, daß diese Stelle, die Diogenes offenbar aus irgend einem guten Commentator — denn er selbst versteht sie nicht einmal — sich gerettet hat, jedem Weltbrande bei Heraklit peremtorisch widerspricht. Wir verweisen deshalb auf die ausführliche Erörterung dieser Stelle § 5. Es ist daselbst gezeigt, daß, was ja auch mit Evidenz in den Worten selbst liegt, die *ἐκπύρωσις* hier nur als das zum Nichtsein führende Moment, als das Gegentheil des Momentes, welches als das *τὸ ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον* bezeichnet ist, kurz als der Weg nach Oben auftritt, der ja immerwährend auch in der realen Welt statt hat, ja dessen Umschlagen in den Weg nach Unten und umgekehrt diese reale Welt erst herstellt. So sagt ja Diogenes auch ausdrücklich *καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω*, also das Umschlagen dieser beiden eben von ihm genannten Gegentheile (*τῶν ἐναντίων τὸ μὲν ... τὸ δὲ*) in einander oder das Umschlagen

von *ὁμολογία* und *πόλεμος*, von dem zur *ἐκπύρωσις* und dem zur *γένεσις* oder *διακόσμησις* führenden Momente in einander sei der Weg nach Oben und Unten. Jedes jener beiden „Gegentheile" entspricht also einem dieser stets mit einander gleichzeitigen, identischen und durch sich selbst in einander übergehenden Wege; die *ἐκπύρωσις* ist der nach Oben, die *γένεσις* oder *διακόσμησις* der nach Unten. Die reale Weltbildung kommt nicht blos zu Stande durch den isolirten Weg nach Unten, sondern nur durch das beständige Umschlagen desselben in den Weg nach Oben. Und dies wissen wir nicht nur aus so vielen andern Zeugnissen und Fragmenten, sondern die Stelle selbst sagt es: *τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην*, also *κατὰ τὴν μεταβολὴν τῶν ὁδῶν ἄνω κάτω*, die Welt entstehe vermöge des Umschlagens der Wege nach Oben und Unten, des zur *ἐκπύρωσις* und des zur *γένεσις* führenden Momentes, ineinander. Diese Stelle des Diogenes zeigt somit ausdrücklich, daß die heraklitische *ἐκπύρωσις* nichts anderes als der beständig sich vollbringende und ebensogut wie sein entgegengesetztes Moment weltschöpferische Weg nach Oben war. Sie zeigt zugleich handgreiflich, wie jener Glaube an eine reale *ἐκπύρωσις*, den Weltbrand, entstanden ist, durch Mißverständniß nämlich des bei Heraklit immerwährenden Rückgangs in Feuer, in dem freilich Alles begriffen ist, aber Alles eben immer begriffen ist und der darum ein stets in sein Gegentheil umschlagendes und gerade dadurch die Welt und ihren Formenfluß fortzeugendes Moment ist. Die Stelle beweist also nicht nur ganz dasselbe, was die platonische, sondern man möchte fast sagen, sie beweist gerade deshalb noch mehr, weil sie sich des Ausdrucks *ἐκπύρωσις* selbst bedient, seine richtige Auflösung und Entstehung hervortreten läßt und zeigt, was, zumal als bereits das Gerede von der stoischen *ἐκπύρωσις* alle Welt füllte, von diesem Ausdruck, seinem Gewicht und seiner wahren Bedeutung zu halten ist [1]).

---

1) Wir sagten oben, daß auch jene nachstoischen und ganz unzuverläßigen Berichte sogar, welche die reale *ἐκπύρωσις* wirklich behaupten, dennoch, sobald sie sich nur ein wenig näher darüber expliciren, selbst den Irrthum und den Grund desselben hervortreten lassen. Ein Beispiel hiervon ist auch die Stelle bei Plut. Plac. I, 3. p. 877. und Euseb. Praep. Ev. XIV. c. 14. p. 749: *Ἡράκλειτος καὶ Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ὅλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεννυμένου, κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα· πρῶτον μὲν γὰρ τὸ παχυμερέστατον αὐτὸ εἰς αὐτὸ συστελλόμενον γῆν γίνεσθαι, ἔπειτα ἀναχαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι, ἀναθυμιώμενον δὲ ἀέρα γίνεσθαι· πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ πάντα τά σώματα ὑπὸ πυρὸς ἀναλοῦσθαι ἐν τῇ ἐκπυρώσει*



Daß sich Simplicius ganz bestimmt und ausdrücklich gegen einen Weltbrand bei Heraklit aussprach, werden wir im folgenden § sehen. Daß es selbst mit Alexander Aphrod. und Clemens Alex. durchaus nicht so steht, wie man meint (so wenig auch ihre Ansicht, selbst die des Ersteren,

---

ἀρχὴν οὖν τὸ πῦρ, ὅτι ἐκ τούτου τὰ πάντα, τέλος δὲ ὅτι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεται πάντα. In diesem ganz stoischen Berichte wird also die s. g. ἐκπύρωσις ganz bestimmt gelehrt. Aber wenn man die Stelle nur näher ansieht, so sieht man auch wo sie herkommt. Zuerst wird der Weg nach Unten, dann der Weg nach Oben durch alle seine Stufen beschrieben. Die Erde wandelt sich in Wasser, das Wasser in Luft um. Warum wird nun aber hier des Rückgangs aus dieser in Feuer nicht Erwähnung gethan? Warum wird der Weg nach Oben bei der Stufe der Luft plötzlich abgebrochen? Aber der ganze letzte Satz von πάλιν ab ist eben nur an die Stelle dieser letzten Stufe des Weges nach Oben getreten! Die ganze geschilderte ἐκπύρωσις ist bei Heraklit selbst nichts als die sich immer vollbringende Umwandlung des Wassers in Feuer und aus ihrer Mißdeutung entstanden, eine Mißdeutung, die übrigens bei seinen ältesten stoischen Commentatoren mit dem Gebrauch des Ausdrucks ἐκπύρωσις durchaus nicht verbunden gewesen zu sein braucht — und darum muß nun, wo diese ἐκπ. steht, jene letzte Stufe der ὁδὸς ἄνω fortfallen, an deren Stelle sie getreten ist. —

Ja, will man ganz klar bewiesen sehen, daß auch bei den älteren Stoikern selbst, und zwar noch bei Chrysippus der Ausdruck ἐκπύρωσις gar nichts anderes bedeutete als den beständigen Entzündungsproceß des Feuers in der wirklichen Welt elbst, — das was Heraklit ἅπτεσθαι nannte und als das Eine Moment dem σβέννυσθαι entgegensetzt, deren Einheit erst die reale Welt erzeugt und erhält, — so braucht man nur das 47. Capitel bei Plutarch. de Stoic. Repugn. durchzulesen, wo Plutarch den Chrysippus bekämpft und dabei beständig die ἐκπύρωσις in diesem Sinne des in der Welt unabläßig thätigen Processes und als Princip der Belebung des Stofflichen gebraucht. So sagt er daselbst von Chrysippus: ἀλλ' ὅμως, ὅπου μὲν τὴν ἄναψιν, ὅπου δὲ τὴν περίψυξιν, ἀρχὴν ἐμψυχίας ποιεῖ· καὶ μὴν ὅταν ἐκπύρωσις γένηται, διόλου ζῆν καὶ ζῶον εἶναι φησι· σβεννύμενον δ' αὖθις καὶ παχύμενον, εἰς ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τὸ σωματοειδὲς τρέπεσθαι". Hier wird also die ἐκπύρωσις als synonym mit ἄναψις gebraucht, und wie letzteres von Heraklit dem σβεννύμενον entgegengesetzt; ja es heißt „sobald die ἐκπύρωσις erfolgt ist, sei das Thier da und lebe". Sie ist also nur jene beständig im Kosmos wirkende und ihn belebende Bewegung; statt Weltvertilgung zu sein, ist sie vielmehr das eigenste Princip alles animalischen Lebens und der kosmischen Bewegung, ganz wie bei Heraklit selbst das ἅπτεσθαι im Gegensatz zu σβέννυσθαι (vgl. hierzu das Fragment § 30. und das dort Gesagte). Ebenso bald darauf: ἐνταῦθα δή που σαφῶς τῇ μὲν ἐκπυρώσει καὶ τὰ ἄψυχα τοῦ κόσμου φησιν εἰς τὸ ἔμψυχον τρέπεσθαι, durch die ἐκπύρ. werde auch das Unbeseelte in der Welt in Beseeltes umgewandelt! Klarer kann es doch wohl nicht sein, daß noch bei Chrysippus die ἐκπύρωσις nur das in der Welt selbst perennirend wirkende Princip ist und jede andere Auffassung ein Mißverständniß, dessen Anlässe sich uns später noch näher ergeben werden.

hierbei irgend entscheidend sein könnte), werden wir gleichfalls daselbst zeigen.

Bleibt somit nur der ganz ununterstützte Aristoteles. — Wir glauben im Laufe dieses Werkes gezeigt zu haben und später zu zeigen, daß uns das Ansehen des Stagiriten so sehr am Herzen liegt, wie nur irgend Jemand, und seltsam genug wäre es, wenn sich vielleicht herausstellen sollte, daß auch er gar nicht für jene ἐκπύρωσις, ja vielleicht selbst sehr bestimmt gegen sie spricht. Aber auch abgesehen hiervon, — der Autorität des Aristoteles stände immer die für unsere Philosophen noch größere des Platon gegenüber.

Doch was bedarf es überhaupt der Autoritäten und Zeugnisse! Wenn irgendwo, ist gewiß hier der Ort zu sagen: amicus mihi Plato, amicus Aristoteles etc. Denn wie soll ein plötzlich eintretendes Aufgehen der gesammten Welt in materielles Feuer und das Festhalten dieses Zustandes in zeitlicher Trennung von der Periode der Weltbildung bei Heraklit nur im entferntesten möglich sein, — da ja das sinnliche Feuer selbst bei Heraklit gar nichts anderes ist, als die Bewegung: rastlos in sein Gegentheil umzuschlagen, ununterbrochen zu Wasser zu werden?

Es liegt auf der Hand, daß nur solange über die Möglichkeit eines Weltbrandes gestritten werden konnte, so lange man das heraklitische Feuer als physischen Stoff oder Wärme oder irgendwie sonst auffaßte, seine Bedeutung aber: dialectischer Proceß, unablässiges Aufreiben seiner selbst, absolutes Umschlagen in sein Gegentheil, unablässiges Verlöschen zu sein, übersehen hatte. Gerade nur deshalb war dem Ephesier das Feuer das Bild und die Thätigkeit selbst der Bewegung, weil auch das sinnliche Feuer nicht, wie Wasser, Erde 2c., aufgehaltenes Werden oder an sich festhaltendes Sein, mähliche Veränderung, sondern in jedem Augenblicke seines Daseins rastloses Umschlagen in sein Gegentheil ist; weil es gerade nur in diesem absolut unaufgehaltenen Umschlagen, in diesem perennirenden Verzehren und Verlöschen seiner selbst sein Dasein selbst hat. Nach allem aber, was sich uns hierüber überall und gerade auch im physischen Theile ergeben hat, ist die Vertilgung der totalen Welt durch sinnliches Feuer die baarste Unmöglichkeit. Denn dieses Feuer ist schon in jedem Augenblicke seines Entstehens, im Momente seines Sichentzündens selbst, — perennirendes Sichselbstaufheben, Verlöschen d. h. Umschlagen in Wasser, das Moment der realen Welt [1]). In dem-

1) Haben dies — und damit zugleich die ganze Natur des heraklitischen Elementarprocesses — die Neueren übersehen, so ist es dagegen schon vom Rabbi Maimonides ein-



selben Maaße also, in welchem jenes Weltbrandfeuer fortlaufend um sich griffe, in *demselben* Maaße müßte es auch immer unabläßig von neuem ins *Sein*, in das *Wasser*, in die *Weltbildung* umschlagen, d. h. also eben, wie es wirklich der Fall gewesen ist, die ἐκπύρωσις vollzieht sich bei Heraklit *nie* in dem Sinne, daß sie ihr Gegentheil wirklich aufhebt; das *kann* sie nicht, da ja das πῦρ selbst nur *Umschlagen in sein Gegentheil* ist, mit Aufhebung des Gegentheils somit sogar *selbst* aufgehoben und wiederum verloschen wäre. Die ἐκπύρωσις ist daher nur die *immerwährend* sich vollziehende und *dadurch selbst immerwährend* in ihr Gegentheil, die reale Weltbildung, umschlagende Bewegung des Werdens. —

Oder von einer andern Seite. *Welches* Feuer soll denn bei Heraklit die Welt verbrennen und *wie* soll es das fertig bringen?

Was wir das *kosmische* Feuer genannt haben, kann dies nicht, weil es vielmehr gerade nur die Totalität *aller drei* Elementarstufen und ihr ineinander kreisendes Umschlagen ist. Das *sinnlich-elementarische* Feuer, welches sich auf dem Wege nach Oben entwickelt, ist es vielmehr, das nach der bisherigen Meinung dieses Unheil anrichten soll. Aber das elementarische Feuer kann dies auch *schon deshalb* nicht, weil es selbst

---

gesehen worden. Denn man kann nicht deutlicher heraklitisiren und nicht trefflicher die wahre Beschaffenheit des heraklitischen Elementarprocesses, das beständige ununterbrochene Uebergehen jedes Elementes und jedes Daseins überhaupt in das andere, hervorheben als Maimonides in einer offenbar heraklitischer Quelle entfließenden Stelle thut, Constitut. de fundament. Legis, Amsterd. 1638. cap. IV. § X. p. 42: Quatuor ista elementa *perpetuo invicem permutantur, quolibet die atque hora*, secundum *partes suas*, non juxta totum corpus. Quomodo? Pars terrae, proxima aquae, mutatur, liquefit atque efficitur aqua: sic quoque particula aquae conjuncta aëri alteratur, rarefit, atque fit aër; ita quoque portio aëris vicina igni mutatur, formatur atque fit ignis: sic etiam pars ignis propinqua aëre alteratur, disponitur, congregat se et efficitur aër: similiter quoque aëris pars conjunctissima aquae alteratur, condensatur atque fit aqua. ita etiam aqua parte sua, qua cingit terram, transmutatur, condensatur atque efformatur terra. Haec autem transmutatio (perficitur) paullatim atque longo temporis spatio.

XI. Non autem *totum* elementum transmutatur, adeo ut fiat *omnis aqua* aër, aut *totus* aër *ignis; fieri enim nequit ut destruatur unum ex istis quatuor elementis*; sed *pars* mutatur *ex igne in aërem et partim commutatur ex aëre in ignem*: atque *mutua* deprehenditur transmutatio inter quatuor, ac *semper redeunt in circulum.*

durch Umwandlung des Wassers entsteht, und das Wasser, wenn es sich in Feuer umwandelt, geht nicht ganz in dieses auf, sondern, wie uns Heraklit selbst in seinem Bruchstück (§ 20.) gesagt hat und wie man bisher mehr auf die Berichte als die Fragmente achtend merkwürdigerweise bei dieser Frage stets übersehen hat, das Wasser zerlegt sich bei dieser Umwandlung in Feuer nur „zur Hälfte in Feuer und zur Hälfte in **Erde.**“ (*θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*). Wie soll also jemals das Feuer jene Weltvernichtung fertig bekommen können, wenn doch vielmehr mit jedem Quantum Feuer, das entsteht, gleichzeitig auch immer ein entsprechendes Quantum Erde entsteht, die sich wieder ihrerseits in Wasser umbildet rc.? Es ist überhaupt bei Heraklit von hoher Bedeutung, daß das Wasser bei ihm die Mitte ist, deren Proceß es ist, sich gleichzeitig nach beiden entgegengesetzten Richtungen in Feuer und Erde je zur Hälfte umzusetzen. Es ist eine Beziehung mehr, in der er sagen konnte, der Weg nach Oben ist der Weg nach Unten, oder vielmehr, es hat seinen Grund in diesem Gedanken selbst. Aber jedenfalls, wenn die Entwicklung des Feuers aus dem Feuchten damit nothwendig auch immer ein gleiches Quantum Erde schafft, das sich wieder in Feuchtes entwickelt und so fort, — bei dieser Kreisbewegung, die in der That die Heraklits ist (§ 1. u. 27.), kann es offenbar niemals zu einer Weltverbrennung kommen.

Wir wissen nicht, ob es nöthig ist, auch nur noch einen Moment länger zu insistiren. Es muß bereits von allen Seiten uns klar sein, daß nur das consequente Mißverständniß der heraklitischen Philosophie sowohl in ontologischer als physischer Hinsicht die Annahme der Weltvernichtung möglich machte. In ontologischer Hinsicht verkannte man, daß seine Bewegung — die man ich weiß nicht für welchen unklaren Fluß hielt — absolutes Umschlagen in ihr Gegentheil ist, daß sie somit selbst schon Einheit ihrer und ihres Gegentheils ist und dieses also niemals los werden kann. Oder man verkannte, was auf dasselbe hinausläuft — daß, wenn man den Weg nach Unten, der ins Dasein führt, sich aufgehoben dachte, auch das heraklitische Absolute (sein Werden oder seine Bewegung selbst), welches nur die Einheit der Wege nach Unten und nach Oben als seine Momente ist, damit zugleich vernichtet war.

Nach der physischen Seite hin verkannte man, daß auch sein sinnliches Feuer nur der beständige Proceß des Verlöschens, perennirendes Umschlagen in Wasser ist und daß also, solange ein Atom dieses Feuers da ist, in dem Maaße, in dem es entsteht, es beständig in Wasser, d. h. in neue Weltbildung umschlägt.

Will man dies Alles endlich noch durch ein Zeugniß vom höchstem Werthe verbürgt sehen, ein Zeugniß, welches von einem Anhänger des Ephesiers selbst herrührt und durch die Klarheit, mit der es seine echte Ansicht auseinandersetzt, den Werth eines Fragmentes selbst hat, so sehe man jetzt die schon angeführte Stelle des Pseudo-Hippokrates, auf deren nähere Beleuchtung (p. 72 — 74) wir zurückverweisen. Er zeigt daselbst, daß Feuer und Wasser jedes das andere von beiden schon an sich selbst haben, was er so ausdrückt: „denn diese beiden mit einander geeint (*ξυναμφότερα*) sind sowohl allem Anderen, als auch sich wechselseitig selbst genug; jedes von beiden getrennt aber genügt weder sich selbst (*οὔτε αὐτὸ ἑωυτῷ ... αὐταρκές*), noch irgend einem andern". Denn das Feuer habe die Eigenschaft, Alles durch Alles zu bewegen, das Wasser aber Alles durch Alles zu ernähren. Eben deshalb könne niemals eins von beiden das Andere ganz bewältigen (*οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τόδε*). Denn: „das Feuer vorrückend bis zum Aeußersten [1]) des Wassers, entbehrt der Nahrung (weil es eben doch selbst nur Umschlagen von Sein in Nichtsein oder von Wasser in Feuer ist), denn es selbst wendet von sich ab (*ἀποτρέπεται*, hebt auf) das, woher es ernährt werden soll. Wenn aber das Wasser bis zum äußersten des Feuers vordringt, so fehlt die Bewegung. Es steht also. Wenn es aber steht, ist es nicht mehr übergreifend (*ἐγκρατές*), sondern wird nur von dem einbrechenden Feuer in seine Nahrung umgewandelt. Deshalb kann keines von Beiden das andere gänzlich bewältigen". Und nachdem der Verfasser mit dieser naiven Dialectik auseinandergesetzt, wie jedes, Feuer wie Wasser, das Andere an sich selbst habe und eben deshalb immer erzeuge, fährt er fort: „Würde aber irgend Eines von Beiden — Feuer oder Wasser — welches es auch sei, jemals bewältigt werden, so würde nichts verbleiben von den jetzt existirenden Dingen (*οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥςπερ ἔχεν νῦν*. d. h. also: nur dann — in jenem nach dem Verfasser selbst unmöglichen Falle — würde jene reale Weltvernichtung eintreten). „Indem sich aber beide so verhalten (daß sie nämlich sich nie bewältigen, sondern selbst in einander übergehen), werden sie immer identisch sein, und somit weder eines von ihnen,

---

1) Es ist schon oben (p. 109, 2.) darauf aufmerksam gemacht worden, wie dieser Ausdruck eben nur besagt, daß Feuer wie Wasser, Entzünden wie Verlöschen, eben nur das wechselnde quantitative Uebergewicht (Maaße) der beiden entgegengesetzten und immer gleichzeitig ineinandergebundenen Seiten derselben Bewegung sind; vgl. § 26.

noch beide zugleich aufhören (*οὕτω δὲ ἐχόντων, ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ καὶ οὐδὲ ἅμα ἐπιλείψει*).

Es ist unmöglich, einen entscheidenderen Beweis gegen die Weltvernichtung zu führen, als der mit dieser Stelle gegeben ist*). Wie? Dieser Heraklitiker, der sich so genau in die Lehre des Ephesiers hineingelesen hat, der sich so fortwährend in dessen eigenen Ausdrücken und Gedankengang bewegt, der sollte gar keine Ahnung davon haben, daß sein Meister eine solche Weltverbrennung gelehrt hat, wenn dies wirklich der Fall war? Aber dieser Heraklitiker — und zwar, ohne zu seiner Zeit auch nur davon zu wissen, daß dies irgend Jemand seiner Lehre imputirt, lehrt nicht nur positiv die Ewigkeit und Unvergänglichkeit der realen Welt, sondern er zeigt auch die absolute Unmöglichkeit, daß es anders sein könne, indem er weiß und zeigt, was Feuer und Wasser beim Ephesier wirklich sind, daß sie nämlich nur Momente sind, von denen jedes von beiden das andere an sich selbst habe und durch seine eigene Bewegung in es übergehe. Was ist — eine so tiefe Concordanz herrscht zwischen diesen scheinbar so weit abliegenden Stellen — das hier von diesem Herakleites von Feuer und Wasser Ausgesagte: *ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ* anders, als die physische Consequenz des von Plato hervorgehobenen *διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*. Denn das Auseinandertreten des Feuers in seine Momente ist eben im Physischen die sich in Wasser umwandelnde Bewegung, die aber, wie der Pseudo-Hippokrates weiß, immerwährend das Feuer wieder erzeugt und mit ihm identisch bleibt, also aus ihrem Sichvonselbstunterscheiden in ihre reine Einheit immer und beständig zurückkehrt (*ἀεὶ ξυμφέρεται*).

Nun ist freilich die Stelle jenes Heraklitikers bisher übersehen worden; aber ist man ihrer denn überhaupt benöthigt? Warum wandte man sich denn merkwürdigerweise bei dieser Frage der Weltvernichtung nicht vor allen Dingen an jenes eigene Fragment des Ephesiers, das ja die Frage in specie behandelt und entscheidet und sie nothwendig in irgend welchem Sinne entscheiden mußte, da sich Heraklit darin ja eben mit der Definition der Welt beschäftigt? Wir reden nämlich von dem

---

*) Unbegreiflich bleibt uns, wie Bernays, der gerade so sehr auf den heraklitischen Inhalt dieser Schrift urgirt, das Gewicht dieser Stelle übersehen konnte. Dasselbe ist ein ganz unverhältnißmäßig großes, da sie zugleich Zeugniß und Grund — und zwar systematischen — gegen die reale *ἐκπύρωσις* enthält. Bernays aber erwähnt dieselbe an den beiden Orten, wo er sich für diese *ἐκπύρωσις* ausspricht (Rhein. Mus. VII. u. IX. a. a. O.) gar nicht.



im § 29. erörterten Fragment, in welchem der Ephesier die „Welt", den *κόσμος*, definirt. Wir bemerken zuvor, was Niemand bestreiten wird: unter *κόσμος* kann man überhaupt stets nur zweierlei verstehen wollen. Entweder die abstracte *διακόσμησις*, die isolirte Seite der realen endlichen gegenwärtigen Weltgliederung und Einrichtung, oder, was überhaupt richtiger und jedenfalls auch heraklitischer wäre, die Einheit und das beständige Umschlagen von *διακόσμησις* und *ἐκπύρωσις* ineinander, wie sie in unauflöslicher Verknüpfung die endlichen Formen und Gliederungen der Welt beständig auflösen und neubilden. Niemals aber hat man doch unter *κόσμος* verstanden oder würde darunter verstehen können das isolirte Moment der *ἐκπύρωσις*, die Seite der Weltvernichtung.

Wie definirt nun also Heraklit die Welt? Er sagt: „die Welt, die Eine und identische aus Allem [1]) hat keiner der Götter und Menschen gemacht; sondern sie war und ist und wird sein — —" Schon hier müssen wir uns unterbrechen. Diese Formel „war, ist und wird sein" ist zu allen Zeiten und bei allen Völkern immer der explicirte Ausdruck der Ewigkeit gewesen. Die Welt ist also ewig nach Heraklit. Doch gehen wir weiter [2]): „die Welt war, ist und wird sein ewig lebendes Feuer". Nochmals wird also in dem *πῦρ ἀείζωον* der Begriff der Ewigkeit der Welt — denn diese, die Welt, ist ja definirt durch dies immerlebende Feuer — hervorgehoben.

Auch ist doch gewiß unbegreiflich, wie die Welt nach Heraklit durch Feuer realiter zu Grunde gehen können soll, da ja hier gerade ihr Sein, das Leben des *κόσμος*, als ein immerlebendes Feuer von Heraklit definirt wird. Wenn der *κόσμος* selbst [3]) Feuer ist und noch dazu immerwährendes Feuer, — wie soll das Feuer ihn verbrennen?

Dem Heraklit gar zwei Welten nach empedokleischer Weise zumuthen zu wollen, wäre ja ganz unmöglich. Er weiß offenbar nur von einer [4]),

---

1) Diese Auffassung der Worte *τὸν κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων* dürfte sich im Verlaufe bereits allmälig hinreichend belegt haben. Ich fasse sie in demselben Sinne, in dem der Heraklitiker oben (p. 72 sq.) von Wasser und Feuer sagte: *ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτά*; vgl. oben p. 57. 64 u. § 25. über Arist. de coelo III, 1.

2) Simplicius liest sogar auch hier *ἦν ἀεί*; citirt aber die Stelle nicht weiter.

3) Heraklit scheint sogar gesagt zu haben „*τὸν κόσμον τόνδε*" „diese Welt hier", somit auf das nachdrücklichste die **reale** Welt als diejenige bezeichnend, die er als immerlebendes Feuer definirt.

4) Darüber sind alle Zeugen einig, selbst Diogenes L. IX, 9., der aber das *ἕνα εἶναι τὸν κόσμον* gleich wieder verdirbt durch ein zugefügtes *καὶ πεπερασμένον*, wovon übrigens schon Schleiermacher gezeigt, daß es nur aus der Stelle

die immer dieselbe ist, die da war, ist und sein wird. Aber noch mehr. Die Welt wird ein Feuer und dieses Weltfeuer immerlebend genannt. Leben heißt aber bei Heraklit immer: processiren oder in sein Gegentheil umschlagen, und so heißt es denn in der That in dem Fragmente selbst . . . *πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* Dies, das Verlöschen und Entzünden, sind eben die Lebensfunctionen dieses immerlebenden Feuers; nur in ihnen beiden, — in ihrem Umschlagen ineinander, besteht sein Leben und Dasein; dies Leben ist ein *ἀείζωον*, ein ewiglebendes und dies ewig lebende Feuer selbst ist, sagt Heraklit, — der *κόσμος*, die Welt, die nie gemachte, immerseiende!

Die Entzündung, der Weg nach Oben oder die *ἐκπύρωσις*, ist also nur ein beständiges Moment des *κόσμος*. Billig fragt man sich, wie war es möglich, bei dieser Evidenz der eigenen Worte des Ephesiers jemals von einer Weltvernichtung zu sprechen!

Wie und wo sollte dieselbe herkommen können? Durch das Moment der Entzündung gewiß nicht; denn seine Entzündung ist sein eigentliches Leben; des Feuers Leben ist identisch mit des *κόσμος* Leben, da Heraklit definirt:

κόσμος = πῦρ ἀείζωον.

Es müßte wahrhaftig, so parador es klingt, die Weltverbrennung eher noch durch — das Verlöschen des Feuers eintreten[1])! Das ist doch

des Aristoteles, kein Physiker habe das *ἓν καὶ ἄπειρον* als Feuer oder Erde bestimmt, entstanden sei. — Andere Zeugnisse dafür — wenn es überhaupt nach dem obigen Fragment noch solcher bedürfte — werden ohnehin noch im Verlauf angeführt werden. Hier stehe nur das eine bisher übersehene und nicht unwichtige Zeugniß, welches Eusebius aus Dionysius anführt, in welchem er in Gegensatz zu Allen, die, sei es zwei, sei es viele Welten angenommen haben, gebracht, und ihm die Lehre von der Welt als einem zusammenhängenden Einen zugeschrieben wird, Praep. Ev. XIV. c. 24. p. 772: *πότερον ἕν ἐστι συναφὲς τὸ πᾶν, ὡς ἡμῖν τε καὶ τοῖς σοφωτάτοις Ἑλλήνων Πλάτωνι καὶ Πυθαγόρᾳ καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ Ἡρακλείτῳ φαίνεται ἢ δύο ὡς ἴσως τις ὑπήγαγεν, ἢ καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρα κτλ.*

1) Und gewiß würde der Weltuntergang eintreten, wenn dieses Verlöschen jenes Sichentzünden beseitigen könnte. Denn dann hörte der Streit auf. Ueberhaupt wer eine reale *ἐκπύρωσις* annehmen wollte, müßte dazu erst annehmen, daß der heraklitische *πόλεμος* aufhören und Alles zwar nicht durch Feuer, sondern ich weiß nicht wodurch in die reine Zeuseinheit untergehen könnte, wie uns ja von den Stoikern in der That eine derartige Verwirrung berichtet wird. Aber bei Heraklit ist dies unmöglich, denn bei Heraklit ist Zeus selbst nichts anderes

aber ganz unmöglich und wir haben § 19. gesehen, wie, was mit dem Vorigen durchaus übereinstimmt, durch das Verlöschen des Feuers gerade die Weltbildung (das Moment des realen Bestehens, der Weg nach Unten) eintritt.

Doch genug hiervon, da die Unmöglichkeit der Sache nun schon von so vielen Seiten aus über und über bewiesen ist, überdies auch noch im folgenden § bei der Rettung der verschiedenen Autoren ein helles Licht auf sie fallen wird.

Jetzt gelangt auch erst die Geschichte in Bezug hierauf wieder zu ihrer Vernünftigkeit. Denn bekanntlich hat ja doch — was man nie bei dieser Frage hätte übergehen sollen — große Uneinigkeit über diese Weltverbrennung im Schooße der stoischen Schule selbst stattgefunden und gerade die älteren Stoiker haben sie zumeist nicht anerkennen wollen. So haben Boethius, Posidonius, Panaetius, Diogenes der Babylonier diese Weltverbrennung verworfen[1]), also die heraklitische *ἐκπύρωσις* wie wir nur als eine immerwährende in dieser unsterblichen Welt selbst sich vollbringende aufgefaßt. Und auch Zeno, der Schüler des Chrysippus, also Zeno von Tarsus, hat wieder, wie uns Numenius bei Eusebius[2]) charakteristisch sagt, diesen realen Weltbrand „bezweifelt".

Ja es wird sich, wenn wir erst den letzten und innersten Entstehungsgrund dieser *ἐκπύρωσις* werden erkannt haben, noch gar sehr fragen, inwiefern denn überhaupt irgend einer der älteren Stoiker wirklich dieser Meinung von einer Weltvernichtung gewesen ist, und ob nicht alles von ihnen darüber Gesagte auf etwas ganz Anderes, der angebliche Meinungsunterschied aber nur auf eine Verschiedenheit der mehr oder weniger deutlichen und durchsichtigen Darstellung hinausläuft.

Aber hiervon einstweilen noch ganz abgesehen, wird doch Jedem sehr wohl einleuchten, wie leicht die Stoiker, welche, und zwar im Verlaufe immer

---

als Umschlagen aus seinem Moment als Apollo in sein Moment als Dionysos (siehe § 10. 11.), oder — was hiermit nur dasselbe ist und was uns aus Chrysippus über Heraklit berichtet wird (s. Bd. I. p. 172), Zeus und *πόλεμος* sind identisch!

1) Philo de incorr. mundi p. 496. Mang. T. VI. p. 13. ed. Lips.: *Βόηθος γοῦν καὶ Ποσιδώνιος καὶ Παναίτιος, ἄνδρες ἐν τοῖς Στωικοῖς δόγμασιν ἰσχυκότες, ἅτε θεόληπτοι, τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες, πρὸς θειότερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντὸς ηὐτομόλησαν. Λέγεται δὲ καὶ Διογένης ἡνίκα νέος ἦν κτλ.* cf. Cicero de nat. Deor. II, 46.; Diogenes L. VII, 142 etc.

2) Praep. Ev. XV. c. 18. p. 820. ed. Par.: *Τὸν μὲν γὰρ τούτου (Χρυσίππου) μαθήτην καὶ διάδοχον τῆς σχολῆς Ζήνωνά φασιν ἐπισχεῖν περὶ τῆς ἐκπυρώσεως των ὅλων.*

mehr und mehr, alle speculativen Bestimmungen Heraklits abstract-physisch nahmen, welche sein dialectisches Feuer in ein stoffliches, wie überall nachgewiesen, umwandelten, dazu gelangen konnten, ja nach dieser Seite hin betrachtet durch dieses eine Mißverständniß schon zuletzt fast nothwendig dazu gelangen mußten, die bei Heraklit mit ihrem Gegentheil identische und deshalb immerwährende ἐκπύρωσις für ein sein Gegentheil blos ausschließendes abstract-sinnliches Feuer und somit für einen von der Weltbildung zeitlich getrennten Weltbrand zu halten. Und dann beruht die abweichende Meinung jener dissentirenden Stoiker nur auf einem wieder sehr leicht begreiflichen richtigeren Erfassen des wahren Sinns ihres gemeinschaftlichen Kanons, des heraklitischen Werkes! Niemand aber, der historischen Sinn hat, Niemand, welcher die stoische Philosophie näher kennt oder auch nur das im bisherigen und weiteren Verlaufe dieses Werkes gelegentlich über sie Auseinandergesetzte reiflich erwägt, wird sich bei der Annahme wohl fühlen können, daß Heraklit jene grob-sinnliche ἐκπύρωσις gelehrt, und jene dissentirenden Stoiker erst gegen die herrschende Meinung ihrer Secte, gegen die Lehre ihres physischen Kanons, des Ephesiers, den sinnlichen Weltbrand in den speculativen Proceß der immerwährend vor sich gehenden Welterneuerung umgebildet hätten. —

So groß aber ist die Unmöglichkeit einer realen ἐκπύρωσις bei Zugrundelegung des heraklitischen Systems, so unabweisbar sich aufdrängend der Zwang, in ihr nur — um uns des Ausdrucks des Aphrodisiers zu bedienen, den wir im nächsten § betrachten werden — eine beständige ἀλλοίωσις, eine ewig fortlaufende Veränderung zu sehen, so groß also ist die innere Nothwendigkeit der Unvergänglichkeit der Welt und der Ewigkeit ihres realen Processes nach dieser Doctrin, daß die Stoiker eigentlich niemals, selbst bis in die spätesten Zeiten, diese Ewigkeit wirklich los geworden sind. Sie drängt sich immer wieder, auch wenn sie gegentheiliger Ansicht sind, und trotz der Widersprüche, in die sie sich dabei verwickeln, bei ihnen durch; sie verräth sich und bricht sich Bahn in der schwankenden und ungewissen Weise, in der sie sich darüber auslassen, oder sie kommt darin zum Vorschein, daß sie unmittelbar neben die Annahme des Weltuntergangs selber den Beweis für die Unmöglichkeit desselben hinstellen. Niemals, sagen wir, ist die alte, echt heraklitische Tradition bei den Stoikern ganz untergegangen und fast beweisen in dieser Hinsicht die Zeugnisse gerade um so mehr, je später, schlechter und je weniger selbstdenkend die Zeugen sind, die sie wider Willen ablegen. Von dem Heer von Stellen aber, das hierüber zu Gebote stände und das nur in eine Entwickelung der stoischen Philosophie hineingehört, mögen hier zwei genügen. So läßt

es Balbus bei Cicero (de nat. Deor. II. 33.) unentschieden sein, ob die Welt vergänglich sei oder nicht. Denn nachdem er daselbst gezeigt, wie durch den Weg nach Unten und nach Oben die Verbindung der Theile der Welt zusammengehalten wird (sic naturis his quibus omnia constant sursum deorsum, ultro citroque commeantibus, mundi partium conjunctio continetur), fährt er unmittelbar fort: Quae (sc. mundi partium conjunctio) aut sempiterna sit necesse est, hoc eodem ornatu, quem videmus, aut certe perdiuturnus, permanens ad longinquum et immensum paene tempus".

Ebenso sagt jener mit dem Censorinus abgedruckte stoische Fragmentist (ed. Haverk. p. 129. cap. I.) in einer nach uns gerade deshalb ganz besonders lehrreichen Weise, weil er sich dabei in einem Athem drei- bis viermal widerspricht: „Sive perpetuus (sic!) sive longaevus est mundus (bis jetzt schwankt er also) et in flammas abit et vicissim ex flammis renovatur ac restituitur, durantibus tamen principiis (jetzt also lehrt er entschieden die gang und gäbe reale stoische ἐκπύρωσις) nec recidere ad nihilum videri potest quod in se deficit et in se regignitur". „Denn nicht kann ins Nicht zurückfallen, was nur in sich selbst zurückgeht und in sein eigenes Dasein wiederhergestellt wird". Dies ist schon ein äußerst gefährlicher Grund, der, wenn wir ein wenig näher auf ihn eingingen, sofort die s. g. ἐκπύρωσις beseitigen und ganz wie die Stellen des Plato und des Hippokrates und die Fragmente Heraklits auf die Ewigkeit des realen Processes hinauslaufen würde. Aber wir haben nicht nöthig, näher auf ihn einzugehen. Der Fragmentist spart uns die Mühe. Denn nun setzt er die vier Elemente und ihren Proceß auseinander und schließt diese Elementarlehre noch auf derselben Seite mit den uns aus der Seele gesprochenen sich selbst begründenden Worten, mit denen auch wir diesen gewiß kaum besser zu schließenden Abschnitt beenden wollen: „Invicem porro elementa succedere et interitu singulorum universa fieri sempiterna manifestum est". „Daß also die Elemente wechselseitig ineinander übergehen und gerade in und durch diesen Untergang des Einzelnen dem Universum seine Ewigkeit entsteht, — ist offenbar"!

Auch Bernays und Zeller haben sich jetzt für die reale ἐκπύρωσις (den Weltuntergang durch Feuer und eine hiervon zeitlich getrennte Neubildung der Welt) ausgesprochen und es ist daher nothwendig, was dieselben an neuen Gründen beibringen, nachträglich noch besonders zu be-

trachten. Beide berufen sich auf die von Ritter und Brandis aufgestellten Gründe, welche aber im Obigen schon Punkt für Punkt betrachtet und widerlegt worden sind, es auch im Folgenden (Aristoteles ꝛc. anlangend) noch mehr werden. Außer dieser Berufung aber führen dieselben nur zwei neue Gründe an: 1) will Bernays Rhein. Mus. VII, 109 sq. in dem weltbildenden Spiele des Zeus den Beweis einer solchen realen Weltzerstörung und abwechselnden Neubildung erblicken. Allein wenn unsere Darstellung dieses Zeus-Spieles (Bd. I. p. 57. 243 sqq., 262 sqq.) richtig war, so beruht diese Ansicht eben nur auf der Verkennung der wahren Bedeutung dieses speculativen Spiels, und dieses Spiel ist vielmehr, wie aus der früheren Entwickelung desselben von selbst erhellt, als das beständige Ineinanderumschlagen der in die Unterschiede auseinandertretenden und in die ideelle Einheit derselben zurückgehenden kosmiurgischen Bewegung einer der stärksten Beweise gegen die reale ἐκπύρωσις, die nur durch die Trennung dieser bei Heraklit an sich identischen Bewegung entstehen könnte; 2) aber beziehen sich Bernays (Rhein. Mus. IX. p. 265, 1.) und Zeller (p. 477, 3. p. 478, 3.) gemeinschaftlich auf das neue Bruchstück bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283: „πάντα γάρ, φησι, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται". Zeller scheint sogar zu meinen, daß auch Schleiermacher, wenn ihm dieses Bruchstück vorgelegen hätte, die reale ἐκπύρωσις nicht mehr bezweifelt haben würde. Wir unsererseits müssen zunächst gestehen, daß wir nicht begreifen, was dieses Bruchstück Neues enthalten soll! Denn was enthält es denn, was nicht auch schon in dem Satze der aristotelischen Metaphysik πάντα γίνεσθαί ποτε πῦρ und in Heraklits eigenem Fragmente, es werde Alles umgewechselt gegen Feuer (s. § 10. 19.) enthalten wäre? Bernays ruft aus: „Die wundersame Derbheit des Ausdrucks muß alle verflüchtigenden Deutungen zurückweisen", und weist dabei auf die Worte κρινεῖ καὶ καταλήψεται hin (welche letztere er beiläufig ohne Grund übersetzt: „Alles sichtet und verschlingt das Feuer. Wir müssen auf der wörtlicheren Uebersetzung beharren: „Alles scheidet und wird ergreifen, herantretend, das Feuer"). Aber diese wundersame Derbheit des Ausdrucks anlangend, so könnten wir zunächst antworten, wie dies ja eben die überall von uns nachgewiesene Eigenthümlichkeit Heraklits ist, daß wir bei ihm stets sehr sinnliche Bezeichnungen für sehr unsinnliche Dinge finden. Und so treffen wir ja gerade dieses selbe καταλήψεται noch einmal in seinen eigenen Fragmenten, in dem Fragment nämlich von der Dike, welche die trugvorspiegelnden Sinne ergreifen wird (s. § 32.), wo es doch also doch kein mit den Händen packen und noch weniger ein „Verschlingen",

sondern eben nur Negation, Aufhebung und Tod überhaupt bedeutet (der Tod des Einen ist aber bei Heraklit, wie nie vergessen werden darf, sofort die Geburt des Andern, ist Umschlagen in neue, anders bestimmte Realität). Aber der Schwerpunkt der Sache liegt gar nicht einmal in dem Ausdruck καταλήψεται und dessen Bedeutung; denn Niemand leugnet ja, daß wirklich jedes Daseiende sich einmal zu materiellem Feuer entwickelt oder das ihm immer zu Grunde liegende Feuer auch in ihm zum Ausbruch kommt (s. p. 126 sq). Und dies konnte Heraklit dann sehr gut so aussprechen, daß das Feuer Alles ergreift, selbst verzehrt, wenn man will. Der Schwerpunkt der Sache liegt vielmehr nur darin: ob das Feuer dies mit allen Dingen zugleich und auf einmal thut! Ja, wenn ein solches „Zugleich“ (ein ὁμοῦ πάντα) in dem Fragmente ausgedrückt wäre! Davon fehlt aber selbst die leiseste Andeutung. Im Gegentheil. Jeder wird zugeben, daß πάντα in der Regel nicht (wie τὸ πᾶν) das All als Einheit gedacht ausdrückt, sondern gerade das All in seiner Vereinzelung, wie wir sagen, „Alles und Jedes“. Also nicht das All auf einmal, das All als Einheit, sondern jedes einzelne reale Sein wird vom Feuer ergriffen und in es umgewandelt, was bei Heraklit ganz nothwendig ist, aber mit der realen ἐκπύρωσις so wenig zu thun hat, daß, wie wir in diesem § sattsam auseinandergesetzt, es vielmehr die eigentliche Ursache der immerwährenden realen Weltbildung und Erhaltung ist. — In der That liefert aber das Fragment statt eines Beweises für, vielmehr einen erheblichen gegen jene ἐκπύρωσις. Dieser Beweis steckt in dem kleinen, offenbar viel zu unbeachtet gebliebenen Wörtchen κρινεῖ. Bernays übersetzt „sichtet“. Dies ist zu unbestimmt. Es verhält sich in dieser Hinsicht mit Heraklits Ausdrücken ganz eigenthümlich. Sie müssen immer ganz energisch sinnlich übersetzt werden. Zugleich mit dieser ersten sinnlichsten Bedeutung liegt immer auch bei ihm an sich schon die wahre begriffliche Bedeutung des Wortes darin. Wovor man sich aber durchaus hüten muß, ist, sie in dem Sinne von zwischen diesen beiden Bedeutungen in der Mitte liegenden unbestimmten Reflexionsbestimmungen aufzufassen. So auch mit κρινεῖ. Ganz klar wird der Sinn desselben erst werden, wenn wir in der Lehre vom Erkennen (§ 28.) sehen werden, was es mit dem heraklitischen διαιρεῖν = τέμνειν für eine Bewandtniß hat. Wie nämlich, weil jedes real Seiende nur ein scheinbar Eines, in der That aber ein mit seinem Gegensatze innerlich identisches und darum aus zwei Gegentheilen geeintes ist, das Erkennen darin besteht, im Gedanken das Ding zu zerschneiden in die beiden Gegensätze, die es constituiren, so besteht die in der Wirklichkeit vorsichgehende Fortentwickelung eines jeden

in der realen Vollbringung dieser Operation, in seinem Zerlegen und Sichunterscheiden in diese beiden Gegensätze, die es eint. Dies ist die wahre und eigentliche Natur der realen heraklitischen Bewegung und Fortentwickelung des Daseienden. Dies ist eben darum die zum Durchbruch kommende Thätigkeit des Feuers, des Substrats der Bewegung und Entwickelung bei Heraklit. Das *κρινεῖ* bedeutet uns also, ganz wie das heraklitische *διαφερόμενον* oder wie das *ἐκκριτικόν* in der stoischen Definition von der Zeit (s. p. 121 u. Bd. I. p. 359 sq.), Zerlegen in den realen Unterschied, Heraussondern, Auseinandertreten machen. Was wir hier sagen, ist aber, wie uns der treffliche Bernays wie wir hoffen zugeben wird, keine bloße „Verflüchtigung". Es gilt vielmehr auch von dem ganz materiellen Feuer und dem gesammten realen Naturproceß. Wenn das Wasser vom Feuer ergriffen und umgewandelt wird, so zerlegt es sich, nach Heraklits eigenem Fragment, in *πρηστήρ* und Erde, und Heraklit nennt diese Operation *διαχέειν*, ganz wie hier *κρινεῖν* = *διακρίνειν*. Ebenso natürlich Alles, was auf der Stufe des Feuchten entsteht und feuchter Natur ist. Ebenso der Mensch, der sich beim Tode in Seele (Feuer) und Leichnam scheidet. Ebenso alles Lebende überhaupt, denn alles dieses besteht aus Wasser und Feuer (cf. Pseudo-Hippokrates de diaeta p. 630. K. *ξυνίσταται μὲν οὖν τά ζῶα τά τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ δυοῖν, διαφόροις μὲν τὴν δύναμιν, συμφόροις δὲ τὴν χρῆσιν, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος*). Wenn es noch eines weitern Belegs dafür bedürfte, daß das *κρινεῖ* bei Heraklit nur ganz dasselbe, was sein *διαφέρειν* ausdrückt, also Zerlegung in den realen Unterschied, und somit eine Operation und Bewegung ist, welche beständig selbst wieder andere Realitäten producirt, so ist dieser Beweis überreichlich bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates de diaeta vorhanden. Wir citiren nur einige Stellen: p. 631. Kuehn. *ἀπόλλυται μὲν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων* (sic!) *οὐδὲ γίνεται ὅ τι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν. ξυμμισγόμενα καὶ διακρινόμενα ἀλλοιοῦμενα* (das *κρίνεσθαι* oder *διακρίνεσθαι* ist also immer nur reales Anderswerden) — — — *ταῦτα δὲ καὶ ξυμμίσγεσθαι καὶ διακρίνεσθαι δηλῶ* (wie bei Heraklit *συμφερόμενον διαφερόμενον*). *ἔχει δὲ ὧδε, γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τὠυτὸ, ξυμμιγῆναι καὶ διακριθῆναι τὠυτὸ, γενέσθαι ξυμμιγῆναι τὠυτὸ, ἀπολέσθαι, μειωθῆναι διακριθῆναι τὠυτὸ ἕκαστον πρὸς πάντα καὶ πάντα πρὸς ἕκαστον τὠυτό.* ib. p. 634: — — *καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τὸ μεῖον ἰόντα διακρίνεται εἰς τὴν ἐλάσσονα χώρην.* ib. p. 636. *ὁκότερα δ' ἂν ἐμπλήσῃ τὴν πεπρωμένην μοίρην, ταῦτα διακρίνεται πρῶτα καὶ ἅμα συμμίσγεται· ἕκαστον μὲν*

γὰρ διακρίνεται, πάντα δὲ ταῦτα συμμίσγεται, und so, und oft noch deutlicher, durch das ganze Schriftchen hindurch. Das *κρινεῖ* im obigen Fragment bezeichnet also die Thätigkeit des Feuers, die Dinge in ihren realen Unterschied, aus dem sie bestehen (wie in Feuer und Erde, Wasser und Feuer rc.), zu zerlegen und ist also eine solche Aufhebung und Operation, bei der immer anderes reales Dasein erzeugt wird (Entwickelung), d. h. es wird in dem Fragment nicht nur nicht der reale Weltvertilgungsbrand, sondern sein Gegentheil, der reale Entwickelungsproceß Heraklits gelehrt. Daß dies *κρινεῖ* aber wirklich bei Heraklit gar nichts Anderes bedeutet, zeigt auch recht entscheidend der Ausdruck *κόσμου κρίσις*, den der Pseudo-Origenes, gerade indem er dies Fragment anführt, gebraucht und der Sinn, indem er ihn anwendet. Offenbar aber ist hierbei der Kirchenschriftsteller ganz unbefangen und darum glaubwürdig und würde überhaupt diesen, zumal in diesem Sinne ungewöhnlicheren, Ausdruck gar nicht setzen, wenn er nicht durch den häufigen Gebrauch von *κρίσις* oder vielmehr *κρινεῖν* in dieser Bedeutung bei Heraklit selbst dazu veranlaßt wäre. Er sagt: *λέγει δὲ* (Heraklit) *καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι, λέγων οὕτως. „Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνὸς“, τουτέστι κατευθύνει.* Nach ihm ist also die *κρίσις κόσμου* nichts anderes als die dem Feuer zugeschriebene gerade während des Weltbestandes wirkende alles lenkende, i. e. entwickelnde und schaffende, Thätigkeit desselben.

---

§ 25. Die ἐκπύρωσις und Aristoteles. Plotinus. Simplicius. Alexander von Aphrodisias. Clemens.

Soviel hat sich bereits unerschütterlich ergeben, daß wenn Aristoteles wirklich einen Weltuntergang durch Feuer bei Heraklit annähme, dies eben nur auf einer unrichtigen Auffassung Seitens des Stagiriten beruhen müßte.

Vielleicht wird sich aber herausstellen, daß auch Aristoteles von diesem Weltbrand des Ephesiers nichts weiß, und daß die Stellen, die man bisher dafür anzog, zum Theil einen solchen nicht bekunden, zum Theil ihm sogar direct entgegenstehen. Denn wenn es einerseits seltsam scheinen könnte, daß so viele und so gelehrte Männer den Aristoteles falsch verstanden haben sollten, so wäre es andererseits doch noch seltsamer, daß Aristoteles den Heraklit so arg mißkannt haben sollte. Jenes findet seine Auflösung noch darin, daß Schleiermacher selbst zugab und nachwies, Aristoteles sei in diesem Irrthum befangen und daß man seitdem weit mehr dies Schleiermacher'sche Zugeständniß unbesehen hingenommen, als die Sache von neuem gründlich untersucht zu haben scheint. Dieses aber — das Mißverständniß Seitens des Stagiriten selbst — würde um so unbegreiflicher sein, als er sich uns überall gerade als ein so tiefer Kenner heraklitischer Philosophie bewährt hat und noch bewähren wird. Denn werfen wir, was hier gewiß am Orte scheint, einen Blick auf die gesammte Auffassung Heraklits, die wir bei dem Stagiriten finden, so sehen wir, wie er überall in die innerste dialectische Seele heraklitischer Philosophie eingedrungen ist, und mächtig wächst schon hierdurch die Unwahrscheinlichkeit, daß Aristoteles nun dennoch auf einmal in ein solches mit seiner sonstigen Erkenntniß des Ephesiers in so tiefem Widerspruch stehendes Mißverständniß herabgefallen sein sollte.

So haben wir gesehen, wie der Stagirite überall gerade die von Schleiermacher verkannte Identität des Gegensatzes als den principiellen Gedanken des Ephesiers heraushebt und mit ihm durchkämpft (Bd. I. p. 79 sqq.).

Wir haben gesehen (Bd. I. p. 11. 64 sq.), wie er mit streng dialectisch richtiger, wenn auch einseitiger, Consequenz die Negativität als den Inhalt des herakleitischen Gedankens herausschält. Wir haben endlich gesehen, wie er sogar zu der Erkenntniß durchdringt, die processirenden Gegensätze von Sein und Nichtsein wären bei Heraklit jedes an sich selbst schon das andere, jedes an sich selbst schon mit dem andern identisch und jedes wäre somit, in das andere sich umwandelnd, nur bei sich selbst angelangt, und wie er sich in seiner Kritik deshalb zu dem fast paradox kühnen, aber ebenso bewunderungswürdig tiefe Erkenntniß des Ephesiers manifestirenden Ausspruch erhebt, es wäre bei Heraklit gar keine Bewegung vorhanden, sondern nur stete Ruhe, weil es eben für jedes der processirenden Momente gar kein wirkliches Anderssein gebe, in das es sich umwandeln könne und jedes in der scheinbaren Umwandlung in ein Gegentheil vielmehr immer bei sich bliebe (s. Bd. I. p. 50 sq.). —

Wie vertrüge sich schon mit alle diesem jene ἐκπύρωσις? Doch vorher noch ein Wort über die ἀρχή. Wir haben im § 18. gezeigt, daß und inwiefern es noch durchaus kein nothwendiges Mißverständniß in sich schließt, wenn behauptet wird, wie in der Metaphysik, daß das Feuer bei Heraklit ἀρχή sei. Uebrigens findet sich aber diese Behauptung in den aristotelischen Werken nur in der Metaphysik. Unter solchen Umständen wird es schon an und für sich Niemand für billig erachten, den Aristoteles selbst für jede Aeußerung der Metaphysik verantwortlich machen zu wollen. Aber auch abgesehen von dem, was sich gegen die Metaphysik einwenden läßt, — daß Aristoteles keinesfalls in jenes grobe Mißverständniß verfallen ist, das Feuer bei Heraklit in dem Sinne, wie das Wasser bei Thales als ἀρχή anzunehmen, das zeigen sehr viele und sehr treffliche Stellen, welche, wie ein Schild, den Verdacht eines solchen Irrthums von dem Stagiriten abwehren. So zuerst seine so bestimmt ausgesprochene Behauptung (Phys. Ausc. III, 5. p. 205, a. Bekk.), daß: „kein Physiker das Eine und Unendliche als Feuer oder Erde" bestimmt habe. So ferner die Stelle de anim. I, 2., welche wir theils schon oben (§ 6.) betrachtet haben, theils im § 34. näher noch durchnehmen werden und welche zeigt, daß Aristoteles gar wohl gewußt hat, was allein bei dem Ephesier ἀρχή genannt werden könne. Und endlich jene treffliche Stelle, de coelo III, 1. p. 298, b. Bekk., wo Aristoteles den Heraklit zu denen in Gegensatz bringend, welche Nichts ein Ungewordenes sein lassen (εἰσὶ γάρ τινες οἵ φασι οὐθὲν ἀγένητον εἶναι τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ πάντα γίγνεσθαι), von ihm sagt: „οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τέ φασι, καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθὲν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν,

ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος".

Schon nach dieser Stelle und ihrer oben (p. 21 sq.) gegebenen näheren Interpretation, auf die wir hier zurückverweisen müssen, würde die Annahme einer von der Weltbildung zeitlich getrennten Weltverbrennung Seitens des Aristoteles als ganz unmöglich erscheinen müssen. Denn zunächst: wenn Aristoteles, wie nach diesen seinen Worten unbestreitbar ist, wußte, daß dem Heraklit das elementarische Feuer nicht *ἀρχή* war, sondern gleichfalls nur fließt, gleichfalls wie alles Andere nur aus jenem bleibenden Einen ist und in jenes bleibende Eine[1]) — das kosmische Feuer oder das absolute Werden — zurückgeht, in dieses Eine, welches nur die Thätigkeit ist, alles Andere zu *μετασχηματίζειν* und nur darin gerade sein Sein hat, — wenn Aristoteles dies Alles wußte und annahm, wie konnte er nach seinem eigenen Grundsatz, nach dem er überall

1) Hier ist auch der Ort hervorzuheben, wie richtig und übereinstimmend mit der in der obigen aristotelischen Stelle unzweideutig ausgesprochenen Erkenntniß des „bleibenden Einen" bei Heraklit die Metaphysik I. c. 6. p. 987. B. sich ausdrückt: *ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος* (nämlich Plato) *πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων κτλ.* Die Beschränkung des Fließens auf das Sinnliche, welche in dieser Stelle von der herakliteischen Philosophie unterstellt wird, hat bei der bisherigen Auffassung derselben nothwendig in nicht geringe Verlegenheit setzen müssen. Und so will denn Brandis durch die Bemerkung helfen, diese Beschränkung auf das Sinnliche solle sich nur auf das beziehen, was Plato aus der herakliteischen Philosophie aufgenommen habe. Aber offenbar ist dies ganz unmöglich. Denn der Satz, daß „alles Sinnliche immer fließe", wird daselbst ausdrücklich als Inhalt der herakliteischen Philosophie (als *Ἡρακλείτειοι δόξαι*) hingestellt. Jetzt aber kann nach unsern früheren Entwicklungen die Stelle keine Schwierigkeit mehr gewähren. In der That kömmt das Fließen bei Heraklit nur der realen Veränderung zu, in der das Sinnliche immer begriffen ist, nicht aber der reinen intelligiblen Gedankenbewegung der unsichtbaren Harmonie oder des Logos, die wir bei ihm nachgewiesen haben. Diese ist das „bleibende Eine", welches Aristoteles oben so trefflich als das Absolute der herakliteischen Philosophie hervorhebt. Sie ist stetige Identität mit sich und somit nicht Fluß. Will man geltend machen, daß sie Bewegung ist, so muß man sich erinnern, daß dies, wie so oft auseinandergesetzt, eine Bewegung ist, welche ihre Momente nie in realen Unterschied auseinander läßt, ein *ἀεὶ θέειν*, aber kein *μεταβάλλειν* (vgl. oben p. 94 sq.), und nur dieses ist Fließen bei Heraklit. Es ist also nur Ausfluß eines trefflichen Verständnisses des Ephesiers, daß Aristoteles das Fließen bei ihm hier auf die Welt des Sinnlichen beschränkt und nur in Folge des bisherigen Verkennens der eigentlichen Seele und der tiefsten Bedeutung der herakliteischen Philosophie konnte dies übersehen werden.

verfährt: „Alles löst sich wieder dahinein auf, woraus es geworden ist", anzunehmen, daß das Seiende in materielles Feuer[1]) und nicht vielmehr in jenes bleibende Eine, d. h. also in das beständige *μετασχηματίζειν* des Seienden, d. h. also in beständige Daseinsgestaltung, in fortwährende reale Weltbildung zurückgehe? Er nimmt dies aber auch wie die Stelle zeigt, durchaus nicht an. Er läßt ja vielmehr ausdrücklich *τὰ ἄλλα πάντα*, also auch das sinnliche Feuer, beständig fließen und in das Eine Bleibende zurückgehen und dieses selbst ist ihm nur darum das im ewigen Wandel Verharrende, weil es selbst die Thätigkeit des ewigen Umwandelns alles Seienden, auch des Feuers (*ταῦτα πάντα*) ist. —

Man hat also stets nur deshalb dem Stagiriten den Gedanken an die s. g. *ἐκπύρωσις* zumuthen können, weil man diese Stelle nicht richtig aufgefaßt hatte. Und man hat diese Stelle nicht richtig aufgefaßt, weil man sich niemals den von uns oben auseinandergesetzten Begriff des kosmischen Feuers bei Heraklit klar gemacht hat.

Denn ist es nicht offenbar, daß dieses aristotelische Eine, welches das im absoluten Wechsel Beharrende ist, gar nichts Anderes ist, als das, was Heraklit selbst in jenem Fragmente *πῦρ ἀείζωον*, immerlebendes Feuer nennt, welches selbst in seinem Verlöschtsein fortlebt?

Ist es nicht offenbar, daß also dieses aristotelische Eine und Beharrende gar nichts Anderes ist, als was Heraklit daselbst den „*κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων*", „die Welt die aus Allem Eine", nennt und als jenes immerlebende Feuer definirt? Und wenn dies doch Alles sonnenklar ist, so ist also, und zwar nach Aristoteles selbst, der heraklitische *κόσμος* ein *ἕν τι ὑπομένον*, ein Eines und Beharrendes, das niemals untergeht, vielmehr nur im perennirenden Untergehen, d. h. Anderswerden seiner Glieder, in dem beständigen *μετασχηματίζειν* derselben sein Sein hat. Er ist nur der beständige Umgestaltungsproceß, das ewige Werden dieser fließenden, beständig in ihn als ihre innere Identität zurückgehenden wirklichen Dinge; er ist die herausgehobene Identität, das Kreisen derselben, und darum nennt Heraklit diese seine Welt „*τὸν αὐτὸν ἁπάντων*, die aus Allem Eine", wovon nur eine

---

1) Dieses selbst wieder mußte vielmehr sofort in das *ἕν τι ὑπομένον* — (in das *κοινὸν ὑποκείμενον*, wie Simplicius erklärt) — zurückgehen, oder aber dies *ἕν τι ὑπόμενον* hätte selbst aufgehört zu sein und wäre gar kein *ὑπομένον*.

Streng genommen ergiebt sich schon mit der Verwerfung des elementarischen Feuers als *ἀρχή* die Nothwendigkeit der Verwerfung des materiellen Weltbrands bei Heraklit.

Uebersetzung ist: das aristotelische Eine Beharrende, ἕν τι ὑπομένον. —

Könnte hieran nur noch der leiseste Zweifel sein, so würde eine Reihe von Stellen zu Gebote stehen, um das Gesagte weiter nachzuweisen. Nur einige, bisher übersehene, mögen hier angeführt werden, welche, indem sie gerade zum Theil auf der Basis der aristotelischen Stelle beruhen, dieselbe erläutern und entwickeln und auch selbst ganz bestimmte Zeugnisse gegen die ἐκπύρωσις enthalten.

So zunächst eine Stelle des Simplicius, die man auffälliger Weise nie hierbei beachtet hat (Comm. in Phys. f. 257 b.): „γεννητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον“ (Simplicius weiß also sehr wohl, daß jenes aristotelische ἕν der κόσμος des Heraklits ist, wie er es ja auch in seinem Comm. zu de Coelo (s. oben p. 20) als κοινὸν ὑποκείμενον erklärt; es fällt ihm auch nicht bei, zu glauben, daß Heraklit zwei Welten, wie Empedokles angenommen) ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον (also ausdrücklich!), οὐ μὲν τὸν αὐτὸν ἀεὶ (nämlich wie der nachfolgende Gegensatz zeigt, in Bezug auf seine sich stets ändernden Bestandtheile) ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος κτλ. Die letzten Worte κατά τινας χρόνων περιόδους können zunächst auffallen. Auch sie werden später ihre befriedigende Lösung finden. Aber hier gehen sie uns noch nichts an. Denn keinesfalls können sie den in der Stelle so klar und bestimmt ausgesprochenen Gedanken umstoßen. Heraklit, sagt Simplicius, gehört zu denen, welche nur Eine Welt annehmen und welche zugleich sagen, daß diese Eine Welt immer sei! Ist es möglich, sich bestimmter gegen die s. g. ἐκπύρωσις auszusprechen? Denn diese kann doch nur annehmen, wer da meint, entweder daß Heraklit nur Eine Welt angenommen habe, sie aber in zeitlicher Trennung verbrennen und wieder entstehen lasse — dann war sie aber nicht immer — oder daß Heraklit zwei abwechselnde Welten, wie Empedokles, angenommen habe, was Simplicius beides gleichmäßig verneint. Aber, fügt Simplicius hinzu, diese eine und immerseiende Welt ist bei Heraklit nicht eine beharrende, wie etwa die gewöhnliche sinnliche Sprechweise die Welt als den Inbegriff bleibender Dinge auffaßt, sondern da alle ihre einzelnen Theile sich im beständigen Anderswerden befinden, so ist sie selbst eine sich ändernde, ist in der Unruhe des Werdens begriffen und somit ein andermal eine andere. Simplicius setzt also hier nur das Verhältniß jenes aristotelischen ἕν τι ὑπομένον zu den stets fließenden und von ihm umgestaltet werdenden existirenden Dingen auseinander und zwar

setzt er es auseinander als das Verhältniß des Einen und ewigen *κόσμος* zu den einzelnen Dingen.

Eine andere bisher stets übersehene Stelle ist die des Plotinus (Ennead V. I. p. 490., p. 912. ed. Cr.), *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἓν οἶδεν ἀΐδιον καὶ νοητὸν, τὰ γὰρ σώματα γίγνεται ἀεὶ καὶ ῥέοντα.* Auch nach ihm sind also bei Heraklit die Körper immer im Flusse begriffen, ein Eines aber vorhanden, das ein Ewiges und Vernünftiges ist. Die Stelle des Plotinus ist fast nur eine Paraphrase jener des Aristoteles. Was Plotinus in seiner Sprache das Eine Vernünftige nennt, das ist bei Aristoteles das Eine Bleibende. Plotinus fügt nur noch ausdrücklich hinzu, daß dies Eine, was sich aus dem Gegensatze in der aristotelischen Stelle von selbst versteht und nachgewiesenermaßen auch von Simplicius gesagt wird, ein Ewiges sei, *ἀΐδιον.* Wenn aber jenes aristotelische Eine und Bleibende ein Ewiges ist und zugleich nur darin besteht, zu *μετασχηματίζειν τὰ ἄλλα πάντα*, so ist also eben dieses *μετασχηματίζειν* des Sinnlichen — und mit ihm das immer neue Sinnliche selbst — ewig, und es kann also nach Plotinus wie Aristoteles zu keinem vom Weltbestande durch irgend welche Zeitperiode getrennten Weltuntergange kommen, weil in ihm eben das *μετασχηματίζειν τῶν ἄλλων πάντων* aufhören und zeitweilig untergegangen sein würde.

Endlich wird in diesem Zusammenhange jetzt eine dritte bisher übersehene Stelle von selbst klar sein, die Stelle bei Stobäus nämlich, Ecl. Phys. p. 454: *Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γεννητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν*, nach Heraklit sei die Welt nicht eine der Zeit nach gewordene, sondern nach dem Gedanken. Heeren findet dies dunkel, verweist aber doch schon ganz richtig auf die uns eben beschäftigende aristotelische Stelle. Durch die letzte Stelle des Plotinus wird sich aber auch die Dunkelheit der Notiz, die gerade wegen ihrer Abweichung von dem gewöhnlichen stoischen Gerede aus einem bessern Commentator herrühren muß, bereits verloren haben. Was hier im Gegensatz zu einer zeitlichen Entstehung der Welt ein Gewordensein *κατ' ἐπίνοιαν* genannt wird, ist nur ein anderer Ausdruck für das *ἀΐδιον καὶ νοητόν* bei Plotinus und das Interesse der Stelle hauptsächlich das, daß hier das Eine des Aristoteles und Plotinus wieder, wie bei Simplicius, als *κόσμος* zum Vorschein kommt. —

Hier aber reiht sich auch vielleicht am besten die Rettung des Clemens an in Bezug auf denselben Punkt. Denn mögen wir nun darin Recht haben, oder mag es blos unser Schicksal sein, daß wie die Andern überall die *ἐκπύρωσις* sehen, so wir sie fast nirgends zu erblicken ver-

mögen — jedenfalls scheint man uns nun einmal dem Kirchenvater Unrecht gethan zu haben, wenn man glaubt, daß er an jener Stelle (Strom. V. p. 599), wo er die kosmologischen Fragmente des Ephesiers mittheilt, wirklich eine s. g. *ἐκπύρωσις* desselben lehre. Der Text des Clemens ist oben § 20. abgedruckt und wir können daher hier sofort die Uebersetzung geben. Clemens, der dabei den Zweck verfolgt, Plato, Zoroaster, den Herkulesmythos und was nicht alles noch auf christliche Dogmatologie hinauslaufen zu machen, sagt also: „Nicht übergehe ich auch den Empedokles, welcher physisch in der Art des Rückgangs aller Dinge Erwähnung thut, daß einst eine Umwandlung in die Wesenheit des Feuers eintreten werde. Am klarsten aber ist Herakleitos der Ephesier der Meinung, — (Soweit scheint nun gewiß Clemens sowohl durch den Vergleich mit Empedokles als auch durch seine Worte selbst auf das bestimmteste gegen uns zu sprechen, aber man höre weiter): „indem er eine gewisse Welt als ewig annimmt (*τὸν μέν τινα κόσμον ἀΐδιον εἶναι δοκιμάσας*), eine gewisse aber als vergänglich, nämlich die Welt nach der Seite ihrer Gliederung genommen, weiß, die übrigens **keine verschiedene ist** von dem Irgendwiesein jener (ewigen), *τὸν δέ τινα, φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν εἰδώς· οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος*“ [1])!

Dies ist doch nun wohl so handgreiflich deutlich, daß wir fast hier schon abbrechen könnten. Denn theils dem Vergleiche mit Empedokles zu Liebe, theils durch andere Stellen verführt [2]), begeht Clemens zwar die Schiefheit, dem Heraklit gewissermaßen (darum auch das unbestimmte *τίνα .. τίνα*) zwei Welten imputiren zu wollen, was doch dem übereinstimmenden Zeugnisse Aller, z. B. auch dem letztangeführten des Simplicius, widersprechen würde. Aber der Widerspruch ist doch blos scheinbar und in eine substantielle Unrichtigkeit verfällt Clemens nicht. Denn

1) Oder noch wörtlicher übersetzt: eine gewisse (Welt) aber als vergänglich ... weiß und zwar als eine solche die nicht verschieden ist ꝛc.

2) Will man ganz genau wissen, woher diese schiefe Darstellung des Clemens kommt, so braucht man nur die Stelle des Philo de incorr. mundi § 3. p. 489. Mang. anzusehen, wo dieser von den Stoikern sagt: „*Δύναται δὲ κατὰ τούτους ὁ μέν τις κόσμος ἀΐδιος, ὁ δέ τις φθαρτὸς λέγεσθαι. Φθαρτὸς μὲν, ὁ κατὰ διακόσμησιν, ἀΐδιος δὲ, ὁ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις ἀθανατιζόμενος οὐδέποτε ληγούσαις.* Man sieht, wörtlich ist die Darstellung des Clemens aus dieser Stelle hervorgegangen. Um so bedeutender aber wird das *οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος* bei Clemens, das dieser sich doch für Heraklit hinzuzusetzen bewogen fühlt; denn hiervon steht bei Philo nichts.

dieser vergängliche κόσμος ist gar keine besondere und von jenem ewigen κόσμος getrennte mit ihm abwechselnde Welt, er ist nicht die mit einer ἐκπύρωσις abwechselnde διακόσμησις, sondern er ist blos jener selbe ewige κόσμος ὁ κατὰ τὴν διακόσμησιν, d. h. blos nach der Seite seines Auseinanderschlagens in seine endlichen kreisenden elementarischen Stufen betrachtet.

Dies würde schon hinreichend in dem φθειρομένον, τὸν (sc. κόσμον) κατὰ τὴν διακόσμησιν, liegen. Damit sich aber auch Niemand darüber irren könne, fügt Clemens noch besonders das οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πῶς ἔχοντος hinzu. Er urgirt nochmals den Punkt, daß beide nicht von einander getrennte sind, daß die διακόσμησις keine andere ist, als jene ewige Welt (die angebliche ἐκπύρωσις), sondern immer nur die Bestimmtheit, das „Irgendwiesein“ jener ewigen Thätigkeit (ἐκείνου πῶς ἔχοντος). Wenn also die διακόσμησις einmal ganz fortfallen könnte, so wäre auch jener ewige κόσμος gar nicht mehr ein „πῶς ἔχων“, er hätte dann gar kein Irgendwiesein, d. h. auch er würde überhaupt dann selbst nicht mehr sein. Beide Welten, die διακόσμησις und die angebliche ἐκπύρωσις verhalten sich also zu einander wie die Materie oder die Bestimmtheit zur bestimmenden Qualität, sind also untrennbar.

Aber Clemens fährt weiter fort: „daß er aber (Heraklit) als ewig weiß die aus der gesammten Wesenheit ewig qualitative Welt (τὸν ἐξ ἁπάσης οὐσίας ἀϊδίως ποιὸν κόσμον), macht er durch Folgendes klar: „„Die Welt, die eine aus Allem, hat Keiner &c. gemacht, sondern sie war, ist und wird sein ewig lebendes Feuer &c.““

„Daß er sie aber auch geworden und vergänglich weiß (ὅτι δὲ καὶ γένητον καὶ φθαρτὸν αὐτὸν (sc. κόσμον) εἶναι ἐδογμάτιζεν κτλ.; hier ist also von einem ἄλλος κόσμος, von einem ὁ μὲν, ὁ δέ schon gar nicht mehr die Rede; hier ist es schon ausdrücklich derselbe κόσμος, der eben als ewiger beschrieben wurde und den er jetzt auch als endlich weiß; d. h. es ist eben jetzt nur die Seite seiner Endlichkeit, die er jetzt hervorhebt und die er früher mit dem τὸν κατὰ διακόσμησιν meinte), zeigt das Folgende: „„Die Wandlungen des Feuers sind zuerst Meer, des Meeres Hälfte &c.““

Kann es etwas Deutlicheres geben? Clemens in seiner authentischen Selbstexplication darüber, was er unter jenen beiden Welten bei Heraklit versteht, zeigt ja auf das handgreiflichste, daß keine getrennte διακόσμησις und ἐκπύρωσις beim Ephesier vorhanden, daß jene beiden Welten nur eine Eine und gleichzeitige sind.

Denn was er als der endlichen Welt entsprechend anführt, das ist ja nur das System der sinnlichen wandelbaren Elemente, die unterschiedenen Elementarstufen qua solche, die freilich bei Heraklit im beständigen Untergehen begriffen sind, aber eben darin auch im beständigen Rückwandeln in ihre Einheit, — die also eine διακόσμησις bilden, welche mit der ἐκπύρωσις stets gleichzeitig und identisch ist.

Und was Clemens als jene ewige Welt aufführt, das ist ja eben nur die herausgehobene thätige Identität aller Dinge, was Heraklit das immerlebende Feuer, die „Welt, die Eine aus Allem," oder wie es in der Variante bei Plutarch heißt, τὸν κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, **diese** Welt hier, die aus allem identische, nennt; eine Identität, die sich doch nur aus dem beständigen Aufheben des Unterschiedes ihrer unterschiedenen Momente herstellt und also ohne diese unterschiedenen Momente, wie jeder Proceß, gar nicht gedacht werden kann.

Je näher man die Stelle betrachtet, je mehr springt dies in die Angen. Jene ewige Welt Heraklits, sagt Clemens, sei die ἀϊδίως ποιόν, die ewig qualitative.

Es ist dies nur dasselbe, was der stoische Kunstausdruck das ἰδίως ποιόν nennt. Aber es ist schon oben in einer Anmerkung (p. 21, 2.), auf die wir hier zurückverweisen, klar gezeigt worden, wie dieser stoische Begriff selbst nur ein Kunstterminus für jenes heraklitische „ἕν τι ὑπομένον καὶ μετασχηματίζον τὰ ἄλλα πάντα" war, wie es Aristoteles in jener Stelle de coelo bezeichnet, und wie die stoischen Definitionen des ἰδίως ποιόν selbst wörtlich auf jene Stelle des Aristoteles zurückgeführt werden können.

Was also Clemens hier die ewige Welt nennt und als κόσμον ἀϊδίως ποιόν näher bezeichnet, ist wieder gar nichts anderes, als jenes ἕν τι ὑπομένον καὶ μετασχηματίζον bei Aristoteles. So stützen und erklären sich die Stellen auch gegenseitig. Denn wenn die des Clemens zeigt, daß, was schon so vielfach nachgewiesen, das aristotelische ἕν κτλ. bei Heraklit der κόσμος ist, so zeigt wieder die aristotelische Stelle für Clemens, daß der ewige κόσμος ἀϊδίως ποιός und die διακόσμησις so wenig zeitlich irgend jemals von einander getrennt werden können wie in dem Satze ἕν τι μετασχηματίζον τὰ ἄλλα πάντα das ἕν von dem τὰ ἄλλα πάντα in zeitlicher Trennung gedacht werden kann, und daß also jene ewige Welt oder jenes das Andere umgestaltende Eine eine Ewigkeit ist, die nur mit der vergänglichen Welt und ihrem immer in neue Bestimmtheit, durch den Tod des Einen in das Leben des Andern, umschlagenden beständigen Vergehen vorhanden sein kann; daß sie eine Umgestaltungsthätigkeit ist, die nur in der reellen Arbeit ihrer Vollbringung, daß sie eine Identität ist, die nur

im kreisenden Wechsel als sein beharrendes Gesetz oder sein „einiger Geist" gedacht werden kann! —

Will man endlich noch mehr bewiesen haben, daß Clemens so wenig wie Heraklit von einer zeitlichen Trennung der *ἐκπύρωσις* und *διακόσμησις* als besonderer Welten etwas weiß, so braucht man nur den Schluß der clementinischen Stelle anzusehen. Clemens war davon ausgegangen, zeigen zu wollen, daß auch Heraklit wie Empedokles eine *ἀνάληψις*, einen Rückgang der Dinge in Feuer lehre. Er setzt das näher auseinander. Er exponirt die ewige Welt, er exponirt dann die Entstehung der endlichen Welt, der einzelnen Stufen in die sich das Feuer umwandelt, bei Heraklit. Noch ist er uns schuldig, jene *ἐκπύρωσις* selbst, den Rückgang der endlichen Welt in Feuer bei Heraklit nachzuweisen. Dies thut er jetzt nun auch in der That mit den Worten: „Wie dieses nun aber — nämlich Himmel und Erde und das darin Enthaltene — wieder zurückgenommen und in Feuer verwandelt wird (*ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται*), macht Heraklit klar durch die Worte: „*θάλασσα καὶ διαχέεται καὶ μετρέεται κτλ.*"

Jetzt also, wo uns Clemens mit dem Daumen auf's Auge jene *ἀνάληψις*, jenes *ἐκπυροῦσθαι* bezeichnen will, bringt er uns — was? Keinen *σφαῖρος*, keine mit der Weltbildung in der Zeit abwechselnde Weltzerstörung, sondern blos jenen beständigen im Elementarproceß stattfindenden Rückgang nach Oben oder ins Feuer, jenes Auseinandertreten des Meeres, wodurch es zu Feuer und Erde sich scheidet, kurz jenen immerwährend in der realen Welt stattfindenden Rückgang der Elementarstufen ins Feuer, der eben die Seele des Elementarprocesses, die producirende Entwickelungsquelle der sinnlichen Welt selbst ist, und von dem es heißt: der Tod des Einen ist die Geburt des Andern. —

Einen andern Rückgang, ein anderes *ἐκπυροῦσθαι*. als diesen stetigen elementarischen Weg nach Oben, kennt also auch Heraklit nicht, kennt auch Clemens bei ihm nicht [1]). —

---

1) Nach dieser Analyse der Stelle wird man sich aber auch gewiß nicht mehr auf Clem. ib. V. p. 549 beziehen wollen, um nachzuweisen, daß nicht Heraklit, wovon wohl schon lange nicht mehr die Rede sein kann, sondern auch nicht, daß Clemens bei Heraklit die s. g. *ἐκπύρωσις* wirklich angenommen habe. Denn wenn Clemens zu dem daselbst von ihm mitgetheilten Fragmente sagt *οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί*, so ist dabei zu bemerken 1) daß das Fragment bei Gelegenheit dessen er dies sagt, nur gegen die s. g. *ἐκπύρωσις* beweisen könnte (§ 32.); 2) daß es aber doch auch offenbar und



Man verzeihe die so ausführliche Analyse der Stelle, aber sie schien nothwendig, weil dieselbe immer so ganz entgegengesetzt aufgefaßt wurde.

Jetzt also zurück zu Aristoteles. Schon hat sich herausgestellt, daß auch dieser keine s. g. *ἐκπύρωσις* bei Heraklit annimmt. Sollte er sich selbst so widersprechen, daß er dies in andern Stellen dennoch thut? Welches sind also diese Stellen, auf die man sich beruft?

Auf die Stelle Phys. III, 5. p. 205 B.: *ὥςπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ* kann man sich nicht berufen wollen. Denn diese läßt, wie schon früher (p. 126 sq.) gezeigt und wie auch Schleiermacher zugiebt (p. 456 sq.) auch den g a n z r i c h t i g e n Sinn zu, daß sich „jegliches Quantum Materie die Reihe der Verwandlungen durchlaufend auch einmal als Feuer darstelle", wie ja in der That ein Jedes immer nur das Streben und die Thätigkeit ist, durch die Stufen des Elementarweges hindurch sich in Feuer umzusetzen. Auch läßt sich Simplicius, von dem wir bald sehen werden, daß er sich n o c h e n t s c h i e d e n e r gegen die s. g. *ἐκπύρωσις* ausgesprochen, als wir schon vorher gefunden haben, hiervon durch jenes Sprüchelchen[1]) nicht abhalten; er löst es vielmehr z. d. St. ganz richtig in die Formel auf: *ὡς Ἡράκλειτος εἰς πῦρ λέγων καὶ ἐκ*

---

auch nach Clemens Auffassung nur vom menschlichen T o d e handelt, der gerade nur mit jener immerwährenden *ἐκπύρωσις* im Weltproceß verglichen werden kann, aber — in seiner heraklitischen Auffassung — mit einer besondern Weltzerstörung ja gar nichts zu thun hat; 3) daß, wollte man Clemens Worte hier eben wörtlich nehmen, Clemens hier nicht blos eine *ἐκπύρωσις*, sondern vielmehr ein F e g e f e u e r f ü r d i e B ö s e w i c h t e bei Heraklit annehmen würde und daß 4) ja doch bekannt ist, wie oft Clemens sich, um eine Uebereinstimmung mit der christlichen Dogmatologie hervorzubringen, mit der oberflächlichsten äußerlichsten Hervorhebung irgend eines scheinbar ähnlichen Punktes in den Lehren der Philosophen auch da begnügt, wo er die wirkliche Bedeutung dieses Punktes weit besser kennt, wie z. B. eben auch in der oben analysirten Stelle, wo er die *ἀνάληψις* ins Feuer zeigen will und dabei doch nur die beständige *ἐκπύρωσις* in der Welt selbst zeigt und meint. —

1) Uebrigens mag über dasselbe noch eine andere Bemerkung gemacht werden. Die Stelle der Physik lautet im Zusammenhang: *ὅλως γὰρ καὶ χωρὶς τοῦ ἀπείρον εἶναι τι αὐτῶν ἀδύνατον τὸ πᾶν, κἂν ᾖ πεπεράσμενον, ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ἕν τι αὐτῶν, ὥςπερ Ἡράκλειτός φησι ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ.* Diese ganze Stelle von *χωρὶς* ab bis *πῦρ* findet sich nun aber auch w ö r t l i c h so in der Metaphysik X. p. 233. Br. Wie leicht kann nicht ursprünglich die ganze Stelle von *ὅλως* bis *αὐτῶν* aus der Physik in die Metaphysik gekommen, hier aber erst um das geläufige Sprüchelchen vermehrt worden sein und dieses wieder bei der sonstigen Gleichheit der Stellen seinen Weg aus der Metaphysik zurück in die Physik gefunden haben. Bei dem was sonst über die Metaphysik bekannt ist, würde man dann umsoweniger auf dasselbe fußen können. Uns wenigstens kömmt diese Cita-

πυρὸς τὰ πάντα, d. h. er reducirt es auf die allgemeine Bedeutung jenes heraklitischen Fragmentes selbst, aus Feuer wird alles umgewandelt und das Feuer aus Allem[1]) (p. 52 sq.).

Aber eine andere Stelle des Aristoteles ist es, welche nun nach Schleiermacher wie nach seinen Gegnern ganz gewiß die Annahme der s. g. *ἐκπύρωσις* Seitens des Aristoteles nachweisen soll. Es sind seine Worte, Meteorol. I. c. 14. p. 352 B., wo er von dem Abnehmen des Wassers in gewissen Gegenden der Erde spricht: „*οἱ μὲν οὖν βλέποντες ἐπὶ μίκρον αἰτίαν οἴονται τῶν τοιούτων εἶναι παθημάτων τὴν τοῦ ὅλου μεταβολὴν ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ· διὸ καὶ τὴν θάλατταν ἐλάττω γίνεσθαί φασιν ὡς ξηραινομένην, ὅτι πλείους φαίνονται τόποι τοῦτο πεπονθότες νῦν ἢ πρότερον*". „Solche nun, die nur auf das Geringfügige sehen (sc. und daraus Gesetze für das All selbst ableiten wollen[2]), meinen, daß die Ursache solcher Veränderungen die Umwandlung des Alls sei, als wenn der Himmel ein werdender wäre. Weshalb sie auch sagen, daß das Meer kleiner würde, als trockene es aus, weil mehrere Orte dieses erlitten zu haben scheinen sowohl jetzt als schon früher". Doch übersetzen wir die Stelle gleich noch ein Stück weiter: „Hiervon ist aber nur das Eine wahr, das Andere nicht wahr. Denn nicht nur giebt es mehrere Orte, die früher wässerig waren, jetzt aber Festland sind, sondern sogar auch das Gegentheil ist der Fall. Denn an einzelnen Orten werden sie

---

tion, so wenig sie unserer These irgendwie im Wege steht, verdächtig vor. Solche Worte können nicht unmittelbar bei Heraklit gestanden haben, noch sehen sie der sonstigen Weise des Aristoteles zu citiren ähnlich. Sie haben vielmehr einen derartigen abgeriebenen Spruchcharakter, wie er sich erst durch langes Circuliren und vieles Citiren einer Sentenz zu erzeugen pflegt.

1) Themistius aber zur obigen Stelle des Aristoteles kann unmöglich in dieser Untersuchung auch nur ein irgendwie in die Wagschaale fallendes mitzählendes Wort führen wollen. Denn das ist freilich nicht verwunderlich und beweist auch nichts, daß Themistins in die zu seiner Zeit so gang und gäbe stoische Auffassung der Stelle verfallen ist. Themistius zeigt aber auch selbst, daß er aus einem hohlen Topfe und ohne jeden reellen Hintergrund raisonnirt. Denn wenn er sagt in Phys. 33, b.: *ὥσπερ Ἡράκλειτος τὸ πῦρ οἴεται μόνον στοιχεῖον καὶ ἐκ τούτου γεγονέναι τὸ πᾶν· ἐντεῦθεν γὰρ ἡμᾶς καὶ δεδίττεται, συμφλεγήσεσθαί ποτε τὸ πᾶν ἀπειλῶν, ἐπειδὴ διαλυθήσεται εἰς τοῦτο ἐξ οὗ καὶ γέγονε*, so hebt dieses *ἐπειδή* das *συμφλεγήσεσθαι* wieder auf denn es zeigt, daß er es, ohne es sonst woher nur zu wissen, nur folgert aus jenem Grund, aus dem es eben nicht folgt.

2) Wie der Aphrodisier richtig erklärt *ὅθεν τοὺς ἐπὶ μίκρον βλέποντάς φησι καὶ ἀπὸ τῶν μικρῶν περὶ τῶν ὅλων πειρωμένους λέγειν κτλ.*

darauf achtend finden, daß das Meer zugenommen hat. Aber als Grund hiervon muß man nicht das Werden des Kosmos ansehen (*αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή*). Denn lächerlich ist es, um kleiner und geringfügiger Umwandlungen willen das All selbst in Bewegung zu setzen; der Erde Schwere und Größe ist aber doch noch nichts gegen den gesammten Himmel".

Wäre nicht der Commentar des Aphrodisiers zu dieser Stelle gewesen, den wir später für sich betrachten werden, so würde man vielleicht nie auf die Vermuthung gekommen sein, in diesen Worten einen Beweis für die *ἐκπύρωσις* zu sehen.

Er soll aber auf folgende Weise darin liegen. Aristoteles, sagt Schleiermacher (p. 465 sq.), übersetzt hier den Ephesier in seine Sprache. Ihm ist ja der *οὐρανός* die übermondliche Region, wo die fünfte Substanz herrscht, und das heraklitische Rückgehen aller Dinge in ihre ewige Feuersubstanz konnte er also in seiner Sprache bezeichnen als ein Werden seines Himmels. Im Gegensatze zu diesem seinem *οὐρανός* versteht er daher unter *κόσμος* das System der wandelbaren Elemente. — So weit kann man dies Alles gelten lassen, wie es denn auch in der Hauptsache gewiß richtig ist. Aber Schleierm. fährt fort: Darin bestehe nun die Widerlegung, die Aristoteles dem Heraklit widerfahren lasse, daß beides, Werden des *οὐρανός* und Werden des *κόσμος*, nicht zugleich stattfinden könne, und folglich habe Aristoteles „nicht ein solches Feuerwerden im Sinn, welches eben deshalb ununterbrochen fortgehen könne, weil es mit dem entgegengesetzten Proceß zugleich besteht, sondern jenes, wodurch der entgegengesetzte Proceß mit allen seinen Resultaten aufgehoben wird, so daß er erst in einer neuen Zeit aufs neue beginnen muß".

Ja, wenn Aristoteles den Heraklit wirklich damit hätte widerlegen wollen, daß das Werden des *οὐρανός* und des *κόσμος* nicht zugleich stattfinden könne, so wäre dies ganz richtig gefolgert. Aber diese Widerlegung ist der aristotelischen Stelle durchaus fremd. Sie wird blos von Schleiermacher irrig in die Worte des Stagiriten hineingetragen und diese irrige Auffassung Schleiermacher's entstand wahrscheinlich auch nur dadurch, daß er dabei blos die obigen Sätze und nicht das ganze aristotelische Capitel bis zu seinem Schlusse betrachtete.

Wir haben deshalb unsere Uebersetzung der Stelle gegeben, aus welcher allein schon hervorgeht, daß Aristoteles gar nicht auf jene Weise den Ephesier widerlegen will. Aber ganz klar wird dies Jedem erst werden, wenn man auch den ganzen weitern Verlauf des Capitels nachliest. Die Sache verhält sich nämlich so: Weil das Wasser in einigen Gegenden abnimmt,

sagt Aristoteles, meinen Die, welche gleich vom Kleinsten aufs Größte schließen, der Grund hiervon sei die Umwandlung des Alls, als sei der Himmel ein werdender! Darum sagen sie auch, das Meer werde kleiner, als trockne es aus, weil dies in der That an einigen Orten vorkommt. Dagegen sagt nun Aristoteles, „zum Theil ist dies wahr (nämlich die Thatsache), zum Theil ist es nicht wahr" (nämlich daß der Grund jener Thatsache die *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* sei).

Jetzt zeigt er nun erst den wahren Theil jener Behauptung auf, und indem er ihn aufzeigt, verstärkt er ihn sogar noch. Wahr ist, sagt er, die Thatsache, daß jetzt einige Orte trocken sind, ja sogar auch (*οὐ μὴν ἀλλὰ καί*) das Gegentheil trifft sich, daß an andern Orten das Meer zugenommen hat!

Und doch muß man nun nicht glauben, fährt Aristoteles fort, daß hiervon das Werden des *κόσμος* die Ursache sei, wie Jene thun würden.

Bis hierher hat also Aristoteles noch gar nicht widerlegt und will auch noch nicht widerlegt haben. Er sagt, von der einen Thatsache ist die *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* ebensowenig der Grund, wie von der andern. Aber er sagt nicht: weil von der Zunahme des Meeres das Werden des *κόσμος* der Grund sein müßte, kann auch von der Abnahme desselben das Werden des *οὐρανός*, welches mit jenem nicht zugleich vor sich gehen kann, nicht der Grund sein. Er sagt dies nicht, denn er führt die *γένεσις τοῦ κόσμου* als Grund für die Zunahme gerade aus der Seele Derer an, welche in der That nach ihm auch in der Abnahme des Meeres in gewisser Weise ein Werden des *οὐρανός* erblicken. Er sagt dies nicht, denn er sagt *ἀλλὰ τούτου τὴν αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρή*, „man muß nicht glauben", wie Jemand spricht, der seine Gründe erst nachfolgen lassen will und ihnen die assertorische Versicherung erst noch vorausschickt. Hätte Aristoteles bis dahin schon bewiesen gehabt, wie nach der Annahme Schleiermacher's der Fall wäre, indem er entweder einen offenen Widerspruch Heraklits constatirt, oder doch ihn auf ein seiner Lehre widersprechendes und sie ad absurdum führendes Factum hingedrängt zu haben glaubte, so hätte er sagen müssen: man kann also nicht mehr glauben," statt „man muß nicht glauben" (wie also nach ihm jene von ihm Bekämpften auch hier noch immer thun würden). Aristoteles glaubt also bisher noch gar nicht widerlegt zu haben. Er sagt blos, beides ist — fallen ihm doch beide Bewegungen unter den gemeinschaftlichen Begriff der *μεταβολὴ τοῦ ὅλου* — nicht der Fall, das eine so wenig wie das Andere und geht jetzt erst zu den Gründen über, warum Beides nicht wahr sei. Und als ersten Grund giebt er nun an: es sei

ja lächerlich um kleiner und geringfügiger Ursachen willen das All in Bewegung zu setzen und doch sei die Erde noch gar nichts gegen die Größe und den Umfang des Himmels [1]).

Mit andern Worten: Aristoteles spottet hier zunächst über die Manier Heraklits, zur Erklärung der kleinsten Veränderung in der Natur gleich Himmel und Erde in Contribution zu setzen. Freilich ist dies in der Philosophie des Ephesiers ein innerlich tief begründeter, mit seiner allgemeinen *μεταβολή* nothwendig gegebener Punkt. Bei Heraklit sind es zuvörderst immer die allgemeinen Naturformen selbst, die ineinander übergehen; bei ihm wird immer das Wasser zu Feuer (nicht bestimmtes Wasser, sondern das allgemeine Wasser selbst), das Feuer, die Erde zu Wasser ꝛc. Dieser generalisirende, mehr naturphilosophische als physikalische Charakter ist allerdings im höchsten Maaße Charakter Heraklits. Darum ist ihm auch sein Umwandlungsproceß immer das Leben und der Proceß des Gottes selbst (vgl. Bd. I. p. 42, 1. p. 165. sq. u. § 26.); die Stufen jenes, die Stadien oder Momente dieses. Darum ist auch diese heraklitische *μεταβολή* das beständige Werden des beharrenden Einen, dessen was bei Aristoteles dem *οὐρανός* entsprechen würde, der aber bei Aristoteles ein stets Unbewegtes und nicht Werdendes ist und auch in der That sehr gut sein konnte, weil er mit der aristotelischen *μεταβολή*, die eine blos locale und physikalische im engeren Sinne ist, eben deswegen nichts zu schaffen hat und haben konnte. Darum sagt Aristoteles von jener heraklitischen *μεταβολή* im Gegensatze zu seiner, sie sei eine solche, die auch den *οὐρανός* werden ließe.

Dieser generalisirenden heraklitischen *μεταβολή*, welche die beständige Wandlung der allgemeinen elementarischen Formen des Seins selbst ist und welche auch jede wenn noch so relativ unbedeutende Veränderung in der Welt auf diesen allgemeinen elementarischen Proceß zurückführt, stellt nun Aristoteles im weitern Verlauf eine immer blos locale [2]) und par-

1) Hätte Aristoteles bis dahin schon durch die eine *γένεσις τοῦ κόσμου* in sich schließende Zunahme des Meeres den Heraklit bereits ad absurdum geführt zu haben geglaubt, so würde er auch des Grundes von der angeblichen Lächerlichkeit — der jedenfalls doch eine weit weniger starke Widerlegung wäre — nicht benöthigt sein. Aristoteles führt diese Lächerlichkeit auch nicht als zweiten Gegengrund auf, sondern als ersten. Er sagt nicht *καὶ γελοῖον* ꝛc., sondern *γελοῖον γάρ κτλ.*

2) Siehe ib. 21: *αὕτη δ' οὐκ ἀεὶ κατὰ τοὺς αὐτοὺς τόπους κτλ.* ib. 25: — — *μὴ τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ τόπους ὑγροὺς τ' εἶναι θαλάττῃ καὶ ποταμοῖς καὶ ξηρούς· δηλοῖ δὲ τὸ γενόμενον.* ib. 32: — — *καὶ μὴ ἀεὶ οἱ αὐτοὶ τόποι τῆς γῆς ἔνυδροι κτλ.*

tielle *μεταβολή* gegenüber, die aber eben deshalb auch keine „Geburt und Tod" der allgemeinen qualitativen Naturformen[1]), wie bei Heraklit das Feuer zu Wasser stirbt rc., sondern eben blos eine locale physikalische Veränderung in sich schließt. Aristoteles verfährt hier als Physiker gegen die naturphilosophische Weise Heraklits. Darum zählt er nun eine Menge Beispiele auf: die durch Absetzung des Nilschlamms hervorgebrachte Entstehung Aegyptens, die Versumpfung des Mäotischen Sees, weshalb ihn jetzt nur noch weit kleinere Schiffe befahren könnten, den Bosporus rc. Er zeigt, wie dies physikalische Veränderungen sind, die durch Druck, Schlamm, Strömung rc. hervorgebracht werden und die stets nur örtliche Geltung haben. — Auf diese Weise also widerlegt Aristoteles jene heraklitische, alle localen Veränderungen nach ihm in eine zu strenge kosmische Einheit zusammenziehende und deswegen überall ein qualitatives Uebergehen, ein Leben und Sterben der allgemeinen Naturformen in einander, ein Werden des Himmels und Werden des *κόσμος* annehmende *μεταβολή*; nicht aber dadurch, daß, wie Schleiermacher meint, Himmel und Welt nach Aristoteles bei Heraklit nicht zugleich werden könnten. Ist aber diese Auffassung Schleiermacher's als irrig nachgewiesen, so bleibt aus der aristotelischen Stelle höchstens, wenn man will[2]), nur das übrig, daß Aristoteles den heraklitischen Rückgang in die kosmische Einheit des Feuers (die *ἐκπύρωσις*) mit einem Werden seines Himmels verglichen und im Gegensatze hierzu das Auseinanderschlagen dieser Einheit in die elementarischen Stufen qua solche mit dem Werden des *κόσμος*

---

1) Worauf Aristoteles daselbst auch anspielt ib. 25: *ἐπεὶ δ' ἀνάγκη, τοῦ ὅλου γίνεσθαι μέν τινα μεταβολήν, μὴ μέντοι γένεσιν καὶ φθοράν, εἴπερ μένει τὸ πᾶν, ἀναγκὴ, καθάπερ ἡμεῖς λέγομεν, μὴ τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ τόπους ὑγροὺς τ' εἶναι κτλ.*

2) Es ist nämlich noch eines zu bemerken. Es ist nicht ganz richtig, wenn Schleiermacher anzunehmen scheint, daß das *τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν* den Gegensatz zu dem *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* bildet. Es bildet vielmehr zunächst den abstracten Gegensatz zu „*ὡς ξηραινομένην*" (Rückgang ins elementarische Feuer), was als die heraklitische Erklärung für die Abnahme des Meeres angeführt wird. Das *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* dagegen ist gleichgestellt mit der — doppelseitigen — *μεταβολὴ τοῦ ὅλου*, welche beide Bewegungen, das Werden der einzelnen Elemente oder den Weg nach unten (also die *γένεσις τοῦ κόσμου*), und das *ξηραινομένην*, den Rückgang nach Oben ins elementarische Feuer, schon in sich schließt. Darum erscheint durch das *ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* das Werden des heraklitischen Einen, des kosmischen Feuers, welches in beiden Bewegungen sich vollbringt, bezeichnet. So ist der Vergleich des Aristoteles auch weit richtiger.

bezeichnet habe. Aber kein Wort davon, daß die heraklitische ἐκπύρωσις nach dem Stagiriten eine von dem Weltbestande in der Zeit getrennte Weltverbrennung sein muß.

Bisheran haben wir uns beschränkt, zu beweisen, daß die Stelle nichts für die s. g. ἐκπύρωσις bei Heraklit oder für die Annahme einer solchen durch Aristoteles enthält. Aber ist es denn möglich, daß man je hat übersehen können, wie sie — und zwar auch schon nach der bisherigen Auffassung, sogar einen entscheidenden Beweis dagegen enthält?

Denn von zwei Dingen eins. Entweder man faßt mit uns, wie wir soeben in einer Anmerkung auseinandergesetzt haben, das ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ, als Bezeichnung für das kosmische, beide Bewegungen — das Werden zum κόσμος und das Rückgehen zu Feuer — immer schon in sich selbst einschließende Feuer. Und dann beweist also die Stelle schon deshalb entschieden gegen eine Trennung beider Bewegungen. Oder aber man verbleibt in dieser Hinsicht bei der Auffassung Schleiermacher's. Nach dieser ist das aristotelische ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ blos die Bezeichnung für den heraklitischen Rückgang in Feuer. Und worauf, d. h. auf welchen von Heraklit bezeichneten Vorgang wendet Aristoteles diese Bezeichnung daselbst an? Auf die Abnahme des Meeres (διὸ καὶ τὴν θάλατταν ἐλάττω γίνεσθαί φασιν ὡς ξηραινομένην), und diese soll eben die heraklitische ἐκπύρωσις in jener Stelle darstellen, das Werden des Himmels, welches mit dem Werden des κόσμος angeblich nicht gleichzeitig sein können soll.

Aber diese ἐκπύρωσις des Meeres, ist sie ein reines Vernichten des Meers? ein bloßes Verbrennen desselben? Die Stelle giebt uns selbst ex mente Heraklits die Antwort: Sie ist ein Austrocknen des Meers (ξηραινομένην); sie ist der Proceß, wodurch die Thatsache entsteht, daß — wie Aristoteles als das Factum anführt, auf welches Heraklit sich berufe und welches er durch jene μεταβολή erklären wolle — „πλείους μὲν γάρ εἰσιν οἱ πρότερον ἔνυδροι, νῦν δὲ χερσεύοντες", daß Orte sind, die früher wässerig waren und die jetzt Festland sind! Also diese ἐκπύρωσις des Meeres bei Heraklit, von der uns Aristoteles erzählt, ist so wenig eine s. g. reale ἐκπύρωσις, eine Weltvernichtungsthätigkeit, daß sie vielmehr selber Festland producirt, Erde, wie wir ja in der That aus Heraklit selbst wissen: θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, ἥμισυ πρηστήρ!

Diese ἐκπύρωσις Heraklit's also, von der Aristoteles weiß und die er mit dem Werden seines Himmels vergleicht, wird niemals die reale Welt vernichten können, denn sie erzeugt sie sogar; sie bringt die Erde

hervor, ganz entsprechend dem, was in den heraklitischen Fragmenten selbst gelehrt wird, daß die Umwandlung des Meeres in Feuer ein Sichzerlegen des Meeres in Feuer und Erde zu gleicher Zeit ist.

Und daß nun Niemand komme und sich auf jene schlechteste stoische Darstellung, wie wir sie bei Cicero u. A. finden, stützend sage: wenn aber so alles Wasser immer ausgetrocknet und halb Feuer halb Erde werde, so müsse zuletzt die der Feuchtigkeit gänzlich entbehrende Erde verbrannt werden. Denn gleichviel, wie sich dieser Punkt in Wahrheit bei den Stoikern verhalten hat, und abgesehen von Allem, woran er laborirt, — dieser Bericht wird uns von Cicero, wie Allen, die ihn theilen, immer nur für die Stoiker, niemals für Heraklit gegeben. Für Heraklit kann aber auch eine solche Argumentation gar nicht versucht werden, denn von ihm steht es ja ganz fest, daß seine Erde selber wieder in Wasser sich umwandelt und daß auch das durch die Umwandlung des Wassers entzündete Feuer immer sofort wieder in Wasser sich umsetzt.

Die Stelle also, wir wiederholen es, beweist erstens gar nichts für, und zweitens entscheidend gegen die Annahme jener s. g. *ἐκπύρωσις* durch Aristoteles. Und ließe ihn sein Commentator, der Aphrodisier, wie man bisher meinte, hier etwas Anderes sagen, so ließe er ihn eben etwas Anderes sagen, als er wirklich sagt, was übrigens gar nicht verwunderlich und von keinem Belange wäre, da ja seit der stoischen Zeit diese irrige Auffassung Heraklit's die weit vulgärere und gewöhnliche war. Aber zunächst sagt auch Alexander gar nichts, was eben mit Nothwendigkeit auf diesen Irrthum bei ihm schließen lassen würde; „*ἡγοῦνται γὰρ*, sagt er (Comm. in Meteor f. 90. a.), *σημείοις τούτοις χρώμενοι ἐκπύρωσιν γίνεσθαι τοῦ ὅλου. ὡς Ἡράκλειτος μὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ οἱ τῆς ἐκείνου δόξης, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς μετ' αὐτόν· καὶ ἐκ τούτου λέγουσιν, ὡς ὄντος γεννητοῦ τε καὶ φθαρτοῦ τοῦ παντὸς ὡς τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ξηραίνεσθαι, τὰ δὲ πάλιν ἐξυγραίνεσθαι. αἰτίαν χρὴ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν ἡγεῖσθαι*“. Es ist wohl immer nur der Gebrauch des Wortes *ἐκπύρωσις* (welches aber doch das richtige Verständniß desselben als des mit dem Wege nach Unten gleichzeitigen Weges nach Oben noch gar nicht ausschließt [1]) gewesen, sowie besonders auch die Zusammenstellung mit den Stoikern, weshalb man in dieser Stelle, ohne daß es ausdrücklich darin gesagt wäre, die Annahme einer realen Weltvernichtung hat erblicken wollen.

1) Vgl. oben p. 137, 1.

Sieht man aber genau zu, so beweist auch diese Stelle durchaus nur gegen diese Auffassung der ἐκπύρωσις.

Und zwar zeigen dies die oben breit gedruckten Worte. Der Aphrodisier sagt, jene Austrocknung gewisser Orte führten Heraklit und seine Anhänger und nachher auch die Stoiker als einen Beweis für die ἐκπύρωσις des Alls an. „Und deshalb sagen sie, wie das All ein gewordenes und vergängliches sei, und wie davon, daß ein Theil der Erde (die hier nämlich nicht als das Element, sondern als der ganze Planet genommen ist) ausgetrocknet, ein anderer Theil aber wieder in Flüssiges umgewandelt werde, als der Grund das Werden der Welt (τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν) zu halten sei".

Jene austrocknende Bewegung ist ja aber eben nach Alexander die ἐκπύρωσις bei Heraklit und wenn nun also die Genesis des Kosmos auch von dieser Austrocknung des Flüssigen (τοῦ τῆς γῆς τὰ μὲν ξηραίνεσθαι) oder von der ἐκπύρωσις ebenso der Grund ist, wie von der Verflüssigung des Trockenen, wenn also die γένεσις τοῦ κόσμου in Beiden, und in dem einen ebensosehr wie in dem andern besteht, nun so ist ja doch hierin bis zur Tautologie klar, daß auch in dieser ἐκπύρωσις das Werden — und nicht die Vernichtung — des κόσμος thätig ist, ganz ebenso wie in der ἐξύγρανσις. Die Stelle des Aphrodisiers ist in dieser Hinsicht noch weit durchsichtiger und weit offener[1]) gegen die Weltvernichtung beweisend, als die des Aristoteles, weil sie keinen scheinbaren Gegensatz von γένεσις τοῦ οὐρανοῦ und γένεσις τοῦ κόσμου enthält, von welchem die ἐκπύρωσις nur dem ersteren zu entsprechen und mit der γένεσις τοῦ κόσμου im Gegensatze zu stehen scheinen könnte; weil sie vielmehr ganz offenbar die ἐκπύρωσις oder das ξηραίνεσθαι ganz ebenso sehr zur γένεσις τοῦ κόσμου rechnet, als das ἐξυγραίνεσθαι und beide Bewegungen als das, was sie wirklich sind, als Seiten des Werdens der realen Welt oder des κόσμος hinstellt. Auch nimmt Alexander, wie schon das τὰ μὲν ... τὰ δέ beweist, beide Bewegungen, die ἐκπύρωσις und ἐξύγρανσις als gleichzeitig in der Welt geschehende an.

So hat man bisher überall Beweise für die s. g. ἐκπύρωσις oder die Weltvernichtung gesehen, wo vielmehr bei genauerer Betrachtung nur Beweise gegen dieselbe zu erblicken wären.

Wenn nun Alexander diese ἐκπύρωσις den Stoikern ebensogut wie dem Heraklit zuschreibt, so würde man hieraus nur folgern können, entweder daß auch die echte ἐκπύρωσις der Stoiker, sei es in Wirklichkeit, sei es blos nach der Meinung des Alexander, gar keine andere gewesen

1) Wenn auch nicht gründlicher.

ist, was hier noch dahingestellt bleibe, oder aber es würde hier eben nur eine jener ungenaueren Zusammenstellungen philosophischer Meinungen vorliegen, von der ja nur zu viele Beispiele überall zu finden sind und die hier übrigens selbst nicht einmal tadelnswerth wäre, da es für den Punkt, den Alexander a. a. O. im Auge hat, auf den concreteren Unterschied der heraklitischen und der stoischen ἐκπύρωσις ja in der That gar nicht ankömmt.

Es ist aber nun noch eine — und zwar die letzte — Stelle des Aristoteles übrig, auf die man sich für die s. g. ἐκπύρωσις bezieht. Diese soll sie aber nun auch, wie man meint, „ganz klar" beweisen! Aristoteles geht daselbst, de Coelo I, 10. p. 279. b. Bekk. die Meinungen seiner Vorgänger über die Ewigkeit oder Vergänglichkeit der Welt durch und sagt: „γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν (nämlich τὸν οὐρανὸν), ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀΐδιον, οἱ δὲ φθαρτὸν ὥσπερ ὁτιοῦν ἄλλο τῶν φύσει συνισταμένων, οἱ δ' ἐναλλὰξ ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον, καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος". Schleiermacher (p. 467) erklärt die Worte οἱ δ' ἐναλλὰξ ... φθειρόμενον, die wir ausnehmend klar finden, für „sehr undeutlich" und diese Bemerkung erst hat uns auf eine Vermuthung gebracht, die uns erst begreiflich gemacht hat, wie so man überhaupt, was wir lange nicht verstehen konnten, in dieser Stelle einen Beleg für die Weltvernichtung gefunden hat. Will man uns die Darlegung dieser Vermuthung nicht verübeln, so ist sie folgende: Aristoteles sagt: „Alle nun halten die Welt für eine gewordene, aber die Einen für eine gewordene die ewig sei, die Andern für eine die vergänglich sei, wie irgend ein anderes natürliches", und fährt fort: „οἱ δ' ἐναλλὰξ ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον κτλ." Es scheint nun fast, als habe man das ὁτὲ μὲν οὕτως in diesem Satze auf das ἀΐδιον zurückbezogen, und wieder das ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν für dem φθαρτόν entsprechend genommen. Dann freilich — aber auch nur dann — würde die Stelle das sagen, was sie nach der bisherigen Ansicht sagen soll. Denn dann läge in ihr die Abwechslung einer ewigen und einer vergänglichen Welt, entsprechend dem empedokleischen Wechsel eines Sphairos und eines Kosmos vor und dann allerdings wäre Heraklit schlechthin unter die Lehre des Empedokles subsumirt und gerade auch in Beziehung auf denselben Punkt, in dem sie Plato unterscheidet.

Aber es ist ja schlechterdings unmöglich, das οὕτως auf das ἀΐδιον zurückbeziehen zu wollen, eben schon wegen des folgenden Gegensatzes ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν!

Es ist ja doch eine logische Unmöglichkeit, die man doch wohl nicht einem Aristoteles zutrauen wird, zu sagen: „abwechselnd bald ewig, bald vergänglich“, denn ewig ist eine solche Bestimmung, die, in dieser Weise in Bezug auf ein zeitliches Dasein gebraucht, ihr Gegentheil (ἄλλως ἔχειν) schlechthin ausschließt und, wo dies stattfindet, gar nicht gesagt werden kann. Und bedeutete οὕτως hier soviel wie ewig, so wäre es nicht nur unmöglich, es zu ἄλλως in Gegensatz bringen zu wollen, sondern auch das ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον wäre wieder seinerseits unmöglich, da entweder das φθειρόμενον oder das ἄλλως, welches selbst schon als Gegensatz zu ἀΐδιον dasselbe bedeuten müßte, rein tautologisch wäre [1]). Οὕτως und ἄλλως ἔχειν sind somit nicht in Beziehung auf das ἀΐδιον und φθαρτόν, sondern absolut zu fassen, als blos in gegenseitiger Beziehung unter sich stehend und somit den Wechsel der Welt in sich selber ausdrückend. Hierdurch erhält die Stelle erst ihren richtigen Sinn, welcher aber dann der ist: Die Einen sagen, daß die Welt (geworden und) ewig, die Andern, daß sie vergänglich sei; „noch Andere (— diese sollen nun gewissermaßen die Einheit der beiden vorigen Meinungen darstellen —), daß sie abwechselnd sich bald so bald so (— was nur den inneren Formenwechsel bezeichnen soll, wie Aristoteles, sich ja bald selbst interpretirend, sagt, ἀΐδιον μὲν, μεταβάλλοντα δὲ τὴν μορφήν —) verhalte, zu Grunde gehend [— der Sinn ist: und also zu Grunde gehe [2]); das φθειρόμενον spricht nur aus, was in dem ὅτε οὕτως ὅτε ἄλλως ἔχειν an sich enthalten ist; bis hierhin geht also das Moment des φθαρτόν —] und dieses — nämlich dieses geschilderte Zugrundegehen selbst — sich ewig vollbringe“. (Hier also erst erhält das Moment des ἀΐδιον seine Anerkennung, während es nach der gewöhnlichen Auffassung schon in dem ersten οὕτως liegt, das aber vielmehr mit dem ἄλλως zusammen blos die Seite des φθαρτόν bildet.)

Dann hätten wir also hier nur den und zwar ganz richtigen Sinn, daß nach der Lehre des Empedokles und Heraklit die Welt zwar untergehe, aber in diesem Untergehen und dieser Untergang selbst

---

1) Und es wäre drittens endlich auch das τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν nur eine unerträgliche Tautologie, weil es nur die in οὕτως schon liegende Ewigkeit nochmals wiederholt.

2) Die in der obigen Uebersetzung beibehaltene griechische Construction in eine wirklich deutsche umwandelnd, müßte man übersetzen: „und sich bald so bald so verhaltend zu Grunde gehe“.

ewig sei. Sollte also schon Einer der genannten beiden Philosophen hier ungenau behandelt worden sein, so ist es offenbar höchstens nur Empedokles und nicht Heraklit. Aber auch das läßt sich ja gar nicht behaupten! Aristoteles hat von denen gesprochen, welche die Welt als ewig, und von denen, welche sie als vergänglich setzen. Er geht nun zu der Lehre über, welche diese beiden Gegensätze gewissermaßen vereinigt und die Welt sowohl als ewig, wie als vergänglich setzt. Hierin nun stimmen beide Philosophen in der That überein und ganz mit Recht konnte sie daher Aristoteles beide unter diesem Gesichtspunkt Jenen gegenüber- und zusammenstellen, ganz wie ja auch Plato selbst in jener Stelle (siehe oben p. 128) sie unter dem Gesichtspunkt zusammenstellt, daß sie beide das Seiende sowohl Eins als Vieles sein lassen.

Auf den weiteren Unterschied, der nun aber wieder innerhalb dieses gemeinschaftlichen Punktes bei beiden Männern stattfand, darauf, daß bei Empedokles der Untergang mit dem Bestehen abwechsele, bei Heraklit aber, welcher immer blos die realen Formen des Bestehens untergehen und mit einander abwechseln läßt, der Untergang selbst das Bestehen und stetige reale Neubildung ist, — auf diesen specielleren Unterschied läßt sich Aristoteles an dieser Stelle blos nicht ein[1]); ja er brauchte und konnte sich beinahe hier nicht darauf einlassen, weil dieser Unterschied eben jenen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt nicht tangirt, mit dem es Aristoteles hier zu thun hat.

Und könnte man nach dieser Analyse auch nur einen Augenblick an der Richtigkeit derselben, sowie daran zweifeln, daß Aristoteles hier jedenfalls noch weit mehr gerade die echte Lehre Heraklit's als jene des Empedokles im Auge hat, so sehe man doch nur die authentische Interpretation, die Aristoteles selbst im Verlaufe dieser Stelle giebt, indem er sich zur Widerlegung jener von ihm angeführten Ansicht wendet. Ja bei dieser Widerlegung ereignet sich, was nur zu natürlich, daß Aristoteles sehr bald

---

1) Daher auch die vorsichtige ganz allgemeine und eben deshalb nothwendig unbestimmte Ausdrucksweise *οἱ δ᾽ ἐναλλὰξ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν*, die aber auf Beide, Empedokles wie Herakleitos paßt. Denn in Bezug auf ersteren liegt in diesem „bald so bald anders" Sein der Welt — der Sphairos und Kosmos; das *φθειρόμενον* kommt beiden zu, da ja beide eben mit einander abwechseln und das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* besagt dieser Abwechslung Ewigkeit. In Bezug auf Heraklit besagt das „bald so bald anders" den beständigen Wechsel der sinnlichen Existenz; das *φθειρόμενον* drückt aus, daß dies die Seite des Zugrundegehens ist und das *τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν* besagt die Ewigkeit dieses Untergehens, das zugleich Umbildung ist.

über der „stärkeren Muse“ jener schwächeren empedokleischen ganz vergißt und zu einer Argumentation greift, die sich beinahe **nur** gegen die Lehre Heraklit's und zwar gerade eben gegen **jene** kehrt, welche wir als die ihm zukommende und ihm auch in dieser aristotelischen Stelle zugeschriebene nachgewiesen haben. Denn wenn Aristoteles nun bald darauf zur Kritik jener, die Ewigkeit und Vergänglichkeit der Welt einenden Ansicht sagt (ib. p. 280. B.): *„τὸ δ' ἐναλλὰξ συνιστάναι καὶ διαλύειν οὐθὲν ἀλλοιότερον ποιεῖν ἐστιν ἢ τὸ κατασκευάζειν αὐτὸν ἀΐδιον μὲν ἀλλα μεταβάλλοντα τὴν μορφήν“*. „Jenes wechselnde Zusammentreten und Auflösen (der Welt) heißt aber gar nichts Anderes thun, als sie selbst zu einer **ewigen zu machen, die nur immer die Form umwandelt**“, so schließt dies zwar auch den auf Empedokles passenden Sinn noch nicht geradezu aus, indem man zur Noth auch noch den *σφαῖρος* als eine solche Umwandlung der Gestalt betrachten kann; bezieht sich aber doch, wie jeder schon diesen Worten anfühlen wird, weit directer auf den heraklitischen realen Formenwechsel innerhalb der immer realen Welt.

Wenn nun aber Aristoteles dem auch noch ausdrücklich als erläuterndes Beispiel hinzufügt: dieser Formenwechsel sei so zu verstehen, als wenn einer in dem Werden eines Mannes aus einem Kinde und wieder eines Kindes aus einem Manne, bald ein **Untergehen**[1]), bald ein **Sein**[2]) zu erblicken glaube (*„ὥςπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς ἄνδρα γινόμενον καὶ ἐξ ἀνδρὸς παῖδα ὅτε μὲν φθείρεσθαι ὅτε δ' εἶναι οἴοιτο“*), so ist ja auch nicht mehr der leiseste Zweifel möglich, daß Aristoteles in diesen, auf Empedokles schon gar nicht mehr passenden Worten nur noch an jenen heraklitischen, innerhalb der realen Welt selbst vor sich gehenden Formenproceß denkt, in welchem Untergang und Neubildung identisch, das Untergehen der **einen realen Bestimmtheit** immer sofort das **Werden einer andern realen Bestimmtheit** ist und von dem es heißt: der Tod des einen ist die Geburt des andern.

Dies also ist es, was Aristoteles unter dem *μεταβαλλόντα τὴν μορφήν* versteht und nur **diesen realen Formenwechsel** schreibt er dem Heraklit als einen die Welt **ewig** machenden zu (*κατασκευάζειν αὐτὸν ἀΐδιον*), wonach also auch diese Stelle nicht nur **nicht für**, sondern **gegen** jede zeitliche Abwechslung von realem Weltbestand und Weltuntergang bei Heraklit das bestimmteste Zeugniß ablegt. Und so **klar** ist dies, daß

1) Des zum Manne werdenden **Kindes** und des zum Kinde werdenden **Mannes**.

2) Des aus dem Kinde werdenden **Mannes** und des aus dem Manne werdenden **Kindes**.

Schleiermacher bei seiner Auffassung der aristotelischen Stelle, wegen dieses Beispieles zu dem Ausruf gezwungen ist (p. 468): „Wiefern es nun richtig ist, zu behaupten, bei einem solchen Wechsel von Weltbildung und Weltauflösung sei doch nicht sowohl eine Weltzerstörung gesetzt, als nur eine Weltverwandlung — und wie beide, Aristoteles und sein Commentator (Simplicius) zu diesem Behufe ein solches Nichtbeispiel anführen konnten, wie folgendes „ὥςπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς κτλ.", „da sehe jeder selbst zu"! Ist denn aber Aristoteles ein Mann, von dem man sich eines „Nichtbeispiels" versehen kann? Und muß man ihn eines Unsinns beschuldigen, um vermittelst desselben einen Irrthum ihm aufzubürden? Bei der richtigen Auffassung der Stelle fallen vielmehr, wie gezeigt, Unsinn und Irrthum zugleich fort und gerade jenes, sonst in der That höchst sinnwidrige Beispiel, hätte lange ein Fingerzeig sein sollen, um darzuthun, daß Aristoteles auch diesen Irrthum nicht theile.

Es ist endlich noch übrig, zu zeigen, daß Simplicius zu der St. des Aristoteles der angeblichen s. g. ἐκπύρωσις bei Heraklit auf das bestimmteste und unzweideutigste widerspricht und schließlich, daß auch Alexander der Aphrodisier eine solche ebensowenig lehrt. —

Simplicius sagt nämlich zu jenem Ort (Comm. in de Coelo f. 68. b. Scholia in Arist. p. 487. ed. Brand.)[1]): „Und Herakleitos sagt, daß die Welt bald in Feuer entzündet[2]) werde, bald aber wieder aus dem Feuer zusammentrete, gemäß gewisser Zeitumläufe, in seinen folgenden Worten: „„Maaßvoll sich entzündend und maaßvoll verlöschend""[3]).

---

1) *καὶ Ἡράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν πυροῦσθαι τὸν κόσμον λέγει, ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ πυρὸς συνίστασθαι πάλιν αὐτὸν κατά τινας χρόνων περιόδους, ἐν οἷς φησὶ „„μέτρα ἁπτόμενος καὶ μέτρα σβεννύμενος"" ταύτης δὲ τῆς δόξης ὕστερον ἐγένοντο καὶ οἱ Στωϊκοί κτλ.*

2) Brandis liest *πυροῦσθαι*; Schleiermacher (p. 460) liest in seinem Exemplar *ἐξάπτεσθαι*. Jedenfalls meint Simplicius nichts anderes, als diesen Entzündungsproceß, da er, wie sein eigenes Citat zeigt, das *πυροῦσθαι* nur für das von Heraklit gesagte „*ἁπτόμενος*" setzt. — Man sieht auch hier wieder recht deutlich, wie der Ausdruck *ἐκπυροῦσθαι* und *ἐκπύρωσις* nur aus diesem beständigen Entzündungsproceß des Heraklit, in welchem er auch die Menschen (siehe § 30.) immer begriffen sein läßt, entstanden ist und wie ihm nur der in der realen Welt immer thätige Weg nach Oben zu Grunde liegt.

3) Wenn also gerade diese Stelle Heraklit's von Simplicius als diejenige angeführt wird, auf welche die Annahme einer realen *ἐκπύρωσις* des Ephesiers sich gründe, so liegt schon damit der Irrthum dieser Annahme auf der Hand. Denn aus ihr würde eine Weltverbrennung gewiß niemals hervorgehen, sondern nur eben das geht aus ihr hervor, was mit dieser *ἐκπύρωσις* verwechselt worden ist.

Dieser Meinung wurden später auch die Stoiker. Doch diese mögen hier bei Seite gelassen werden. Daß aber die Theologen nicht von einem zeitlichen Princip, sondern aus einer schöpferischen Ursache die Entstehung der Welt herleiten, und zwar dies, wie alles Andere, mythisch ausdrückend, ist ganz klar. Daß aber Empedokles zwei Welten lehrt und zwar die eine die geeinte und vernünftige, die andere die in sich unterschiedene und sinnliche, und daß er auch in dieser Welt die Einheit erblickt und den Unterschied ineinander, das glaube ich hinlänglich aus seinen Worten gezeigt zu haben. Herakleitos[1]) aber, in Räthselsprüchen seine Weisheit auseinandersetzend, deutet nicht Das an, was er den Meisten anzudeuten scheint. Denn wenn er Jenes schrieb über die Entstehung der Welt, wie es scheint, so hat er doch auch Dieses geschrieben: „„Diese Welt hier hat keiner der Götter noch Menschen gemacht, sondern sie war immer““.

Wie ist es möglich, daß man diesen so bestimmten und unumwundenen Widerspruch des trefflichen Simplicius gegen jede periodische Weltzerstörung bei Heraklit bisher stets mit Stillschweigen[2]) übergangen hat?

Offen beschuldigt er jene vulgäre Auslegung Heraklits des Mißverständnisses und der Mißdeutung, spielt auf die Dunkelheit Heraklit's als den Anlaß zu derselben an und hält ihr mit Recht gerade das Fragment von der Ewigkeit der Welt, „dieser Welt hier“, entgegen, aus welchem auch wir (p. 144 sqq.) (und zwar mit und ohne das *τόνδε*) die Unmöglichkeit jener Ansicht nachgewiesen haben.

Der Protest des Simplicius gegen die s. g. *ἐκπύρωσις* ist so klar, daß es hinreicht, Act von ihm zu nehmen. Nicht ganz so leicht verhält es sich dagegen mit der Ansicht des Aphrodisiers, wie sie Simplicius an derselben Stelle entwickelt. Denn er fährt daselbst unmittelbar also fort: „*πλὴν ὅτι ὁ Ἀλέξανδρος. βουλόμενος τὸν Ἡράκλειτον γενητὸν καὶ φθαρτὸν λέγειν τὸν κόσμον, ἄλλως ἀκούει τοῦ κόσμου νῦν* (i. e. der in dem gegenwärtigen Zeitmomente vorhandenen Welt) *οὐ γὰρ μαχό-*

1) *καὶ Ἡράκλειτος δὲ δι' αἰνιγμάτων τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων, οὐ ταῦτα, ἅπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, σημαίνει· ὁ γοῦν ἐκεῖνα εἰπὼν περὶ γενέσεως, ὡς δοκεῖ, τοῦ κόσμου, καὶ τάδε γέγραφεν „„κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεί““.*

2) Schleiermacher hat hieran keine Schuld, denn in der ihm zu Gebote stehenden Ausgabe des Commentators befand sich gerade an der betreffenden Stelle eine Lücke, über die er p. 468 klagt.

μενά, φησιν, λέγει ὡς ἄν τῳ δόξαι· κόσμον γάρ φησιν ἐνταῦθα οὐ τήνδε λέγειν τὴν διακόσμησιν[1]*), ἀλλὰ καθόλου τὰ ὄντα καὶ τὴν τούτων διάταξιν*[2]*), καθ' ἣν* (also gemäß welcher *διάταξις*) *εἰς ἑκάτερον*[3]*) ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τοῦ παντὸς, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ δὲ εἰς τὸν τοιόνδε*[4]*) κόσμον· ἡ γὰρ τοιαύτη τούτων ἐν μέρει μεταβολὴ καὶ ὁ τοιοῦτος*[5]*) κόσμος οὐκ ἤρξατό ποτε, ἀλλ' ἦν ἀεί*".

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Ausdrucksweise der Stelle, soweit wir sie mitgetheilt, sehr unbestimmt und schwankend ist. Sieht man jedoch ganz genau zu, so ist, wie wir schon in unsern Bemerkungen zu ihr gezeigt zu haben glauben, nichts in ihr vorhanden, was dazu zwänge, einen periodischen Weltbrand in ihr gelehrt zu sehen. Dies wäre nur dann der Fall, wenn das *καθόλου τὰ ὄντα*, dies allgemeine Sein, und die *διάταξις*,

---

1) Es ist wichtig, daß es hier nicht heißt *οὐ τόνδε τὸν κόσμον*, sondern blos *οὐ τήνδε τ. διακ.*; blos von der jetzt gerade gegenwärtig vorhandenen Weltgliederung, also vom *κόσμος* qua Zusammenfassung der in einer gegebenen Zeit vorhandenen realen Existenzen (*τοῦ κόσμου νῦν*, wie sich deshalb Simplicius vorher ausdrückt), die ja in der That Entstehung und Ende haben, also nur von der Seite des *κόσμος*, die in der That bei Heraklit beständig sich neubildend und untergehend ist, von der Seite seiner endlichen Bestimmtheit sagt Alexander, und mit Recht, sie sei nicht unter dem ewigen *κόσμον τόνδε* in dem Bruchstück des Ephesiers verstanden. Zu dieser Bemerkung konnte ihn eben nur dieses *τόνδε* veranlassen, welches dem Mißverständnisse ausgesetzt sein konnte, als sei die jetzt gerade daseiende i. e. die in einem gegebenen Zeitmomente vorhandene Welt gemeint. Alexander muß also wie hieraus und auch aus dem *τήνδε τὴν διακόσμησιν*, welches eben eine Erklärung zu *κόσμον τόνδε* ist, hervorgeht, das Bruchstück wie Simplicius und Plutarch gelesen haben. Zugleich zeigt dies aber auch schon, wie Alexander nichts will als den Schein beseitigen, als habe Heraklit das Jetzt Vorhandene, eine „Jetztwelt" wie man den Ausdruck *ὁ κόσμος νῦν* übersetzen könnte, mit seinem als *πῦρ ἀείζωον* definirten ewigen *κόσμος* gemeint.

2) Beide Bestimmungen, das *καθόλου ὄντα* und die *διάταξις*, wechseln aber hier nicht ab, sondern sind immer verbunden; es ist nach Alexander bei Heraklit stets eine *διάταξις* da, wie das *καθ' ἣν* (sc. *διάταξιν*) *εἰς ἑκάτερον* zeigt.

3) Dies *ἑκάτερον* bezieht sich somit wie das *καθ' ἣν* klar zeigt, nicht rückwärts auf das *καθόλου τὰ ὄντα* und die *διάταξις* als die beiden mit einander abwechselnden Bestimmungen, sondern erst auf das Nachfolgende.

4) d. h. also in ein solches *κόσμος νῦν*, von dem oben die Rede war, in die Welt qua Inbegriff der gesammten, in einem gegebenen Zeitpunkt vorhandenen Existenz und Gliederung.

5) Dieser *τοιοῦτος κόσμος* ist also in der That nur der echte herakliteische *κόσμος*begriff; er ist der Inbegriff aller sich ewig neu bildenden Existenzen und Weltgliederungen.

die Gliederung desselben, als miteinander abwechselnd gesetzt wären und dieser Irrthum lag für Schleiermacher um so näher, als er für *καθόλου τὰ ὄντα* vielmehr *τὰ ἁπλῶς ὄντα* las. Dann freilich, wenn man dem Sinne nach das *ἑκάτερον* auf ein Abwechseln dieser beiden Momente, des einfachen Seins und der realen Gliederung bezog[1]), lag wieder bei Heraklit etwas dem empedokleischen *σφαῖρος* und *νεῖκος* Entsprechendes und somit eine reale Weltzerstörung vor. Aber diese Auffassung ist, wie man auch lese, schon durch das *καθ' ἣν* grammatikalisch unmöglich. Dann aber kann auch das *εἰς ἑκάτερον ἐν μέρει ἡ μεταβολὴ τοῦ παντός, ποτὲ μὲν εἰς πῦρ, ποτὲ μὲν κτλ.* nichts mehr beweisen. Denn freilich bedeutet *ἐν μέρει* immer und auch hier eine zeitliche Abwechslung. Aber in der That ist ja auch für jede einzelne Existenz bei Heraklit — und somit auch für die Zusammenfassung aller in einem gegebenen Moment in der Welt vorhandenen Existenzen oder den *κόσμος νῦν* — zwischen ihrer Entstehung aus dem Feuer und ihrer wirklichen Aufhebung in Feuer ein zeitlicher Zwischenraum vorhanden; sonst könnte ja gar kein reales Sein, weder Wasser noch Erde &c., auch nur zeitweilig existiren. Dieser *κόσμος νῦν* oder die Gesammtheit der in einer bestimmten Zeit vorhandenen kosmischen Existenzen schlägt also allerdings wieder in Feuer um, und zwar ist dies der Zeit nach abwechselnd mit jenem Umschlagen des Feuers in Sein, durch welches er Existenz erhielt. Aber das ist nirgends gesagt, daß nicht nur der ganze *κόσμος νῦν* in einem bestimmten Moment diese Umwandlung vollbracht hat[2]), sondern daß auch während er dies thut, das Feuer seine in Weltbildung, in reale Existenz, umschlagende Bewegung suspendirt — und warum sollte es dies auch? und wie sollte es nach Heraklit dies können? — und somit ein Intervall entstand, in welchem gar keine reale Welt vorhanden war.

Blos also die in einem bestimmten Zeitpunkte gegebene *διακόσμησις*, die Welt in ihrer Beschränkung auf den Inbegriff der gleichzeitigen Realitäten ist, nach Alexander, nicht ewig, sie geht abwechselnd wieder

1) Dies thut Schleiermacher aber offenbar, denn nur dadurch kommt er (p. 459) dazu, dem Alexander hier die Meinung von zwei Welten, einem *κόσμος νοούμενος* und einem *κόσμος γενητὸς καὶ φθαρτός* bei Heraklit zuzuschreiben — wovon in der Stelle bei genauer Betrachtung nichts zu finden ist.

2) Ganz klar wird freilich erst werden, was der Ausdrucksweise des Aphrodisiers zu Grunde liegt und wie wenig sie eine s. g. *ἐκπύρωσις* im Auge hat, wenn man nach Lesung des folgenden § einen Blick auf diese Stelle zurückwirft.

ins Feuer zurück, wie sie aus diesem entstanden ist. Darum urgirt er in dem *καθόλου τὰ ὄντα*[1]) *καὶ τὴν τούτων διάταξιν* ausdrücklich, daß der heraklitische *κόσμος*, qua ewiger, auch alle zukünftigen immer wieder aus dem Feuer fließenden Weltbildungen in sich schließt. Dies ist es, was er im Gegensatz zum *κόσμος νῦν*, „das Seiende überhaupt und seine Gliederung" nennt.

Und daß er dies wirklich so meint, dies zeigt sich erstlich daran, daß er sowohl die Umwandlung in Feuer wie in Sein, beide nur zu Seiten der „Gliederung" des Seins macht und diese Gliederung das in beiden Bewegungen sich erhaltende Gesetz sein läßt[2]) (*διάταξιν καθ' ἣν εἰς ἑκάτερον κτλ.*).

Und diese Interpretation des Alexander empfängt ihre volle Gewißheit, wenn man jetzt einen Rückblick darauf wirft, daß er, wie p. 170 aus seinen Worten zur Meteorologie unzweifelhaft nachgewiesen, auch die Umwandlung in Feuer zur *γένεσις τοῦ κόσμου* rechnet.

Endlich zeigt es sich auch noch in den nun folgenden Worten des Simplicius: „*καὶ ταῦτα δὲ προστίθησιν ὁ Ἀλέξανδρος, ὅτι οἱ λέγοντες, ποτὲ μὲν οὕτω τὸ πᾶν, ποτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν, ἀλλοίωσιν μᾶλλον τοῦ παντὸς, ἀλλ' οὐ γένεσιν καὶ φθορὰν λέγουσιν*". Ich denke, daß diese Worte im Verein mit dem Vorigen jeden Zweifel beseitigen. Alexander hat sich also selbst ausdrücklich dahin interpretirt, daß jene Umwandlung der Welt, die er bei Heraklit erblickt, nur eine beständige Veränderung, und kein Entstehen und Untergehen sei.

Versuchen wir jetzt noch, unsere Auffassung der Stelle in eine Uebersetzung derselben zusammenzudrängen, so würde diese so lauten: „Außer daß Alexander, weil er will, daß Herakleitos die Welt für eine gewordene und vergängliche halte, jenes Fragment anders versteht, als gerade von

---

1) In diesem *καθόλου τὰ ὄντα* ist also auch reales Sein, nur auch alles zukünftige im Gegensatz zur *τήνδε τ. διακ.* verstanden.

2) Wir müssen hierauf urgiren, denn in den Schilderungen der stoischen Lehre findet sich hiervon in der That das Gegentheil, z. B. Didymus bei Eusebius Praep. Ev. XV. c. 20., wo es bei Schilderung der doppelten stoischen Welt heißt: *καὶ τὸ ἐκ πάσης τῆς οὐσίας ποιὸν καὶ τὸ τὴν διακόσμησιν τὴν τοιαύτην καὶ διάταξιν ἔχον· διὸ κατὰ μὲν τὴν προτέραν ἀπόδοσιν ἀΐδιον τὸν κόσμον εἶναί φασι, κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γεννητὸν καὶ μεταβλητόν*; hier fällt also wie ganz natürlich die *διάταξις* nur auf die eine Seite, welche mit der Umwandlung in Feuer wechselt. Bei Alexander dagegen heißt es, daß sich *κατὰ τὴν διάταξιν* (oder *διακόσμησιν*) beide Umwandlungen, die in Feuer, wie in den *τοῖονδε κόσμον*, vollbringen. Hier ist also immer eine *διάταξις* oder *διακόσμησις* vorhanden.

der momentan vorhandenen Welt. Denn nicht lehrt Heraklit, sagt er, einander Widersprechendes, wie es Einem scheinen könnte. Denn unter Welt versteht er hier nicht diese im Moment gerade vorhandene Weltgliederung, sondern das Seiende überhaupt und dessen sich gliedernde Anordnung, gemäß welcher (i. e. gemäß dem Gesetze dieser Gliederung) abwechselnd in Jedes von Beiden die Umwandlung des Alls sich vollbringt, nämlich bald in Feuer, bald in einen solchen — nur das in einer gegebenen Zeit Vorhandene in sich schließenden und somit endlichen — Kosmos. Und diese abwechselnde Umwandlung dieser beiden Momente und der so — als Einheit beider — aufgefaßte Kosmos begann niemals, sondern war immer. Und das fügt Alexander noch hinzu, daß Diejenigen, welche sagen, daß sich die Welt bald so und bald anders verhielte, vielmehr nur eine Veränderung des Alls, nicht aber ein Entstehen und Vergehen desselben lehren". —

Nachdem wir aber nun die irrthümliche Annahme jener realen ἐκπύρωσις hinreichend zurückgewiesen, ist es jetzt Zeit, Das zu entwickeln, was diesem Irrthum zu Grunde liegt und in alter wie neuer Zeit zu ihm verführen konnte. Nur beiläufig wird sich hieraus die Beseitigung jeder Schwierigkeit, die etwa in den bis jetzt analysirten Stellen zu verbleiben scheinen konnte, ergeben. Dies ist nicht mehr der Zweck der nachfolgenden Ausführung. Ihr Zweck besteht vielmehr darin, gerade in dem realen Inhalt der ἐκπύρωσις die wahre, bisher immer noch ungeahnt gebliebene kosmische Durchführung seines physischen Systems bei Heraklit mählich hervortreten zu lassen.

§ 26. Realer Inhalt der ἐκπύρωσις. Der totale kosmisch-siderische Proceß. Das große Jahr oder die kosmische Generation. Das Weltsystem. Heraklitische Mythen bei Plato.

Wir glauben schon bis hierher unwiderleglich dargethan zu haben, daß Heraklit die s. g. reale ἐκπύρωσις nicht kennt, daß ebensowenig Aristoteles eine solche bei ihm annimmt und daß endlich auch sehr viele Stellen anderer Autoren, in denen man sie bisher erblickte, nichts davon enthalten. Dennoch glauben wir damit nur eine Vorarbeit vollbracht zu haben. Erst jetzt sind wir im Stande, schrittweise hinter das ganze und wahre Wesen der heraklitischen ἐκπύρωσις und ihr täuschendes Geheimniß zu kommen, wobei sich uns, wenn wir nicht irren, im Laufe der Untersuchung die heraklitische Physik erst zu ihrem wahren kosmischen System aufrollen wird.

Wir sind bis jetzt immer der bisherigen Annahme gefolgt, daß die Stoiker wirklich eine sogenannte ἐκπύρωσις lehrten.

Wir müssen jetzt aber um gewisser Resultate willen noch einen Schritt weiter gehen und, so paradox und allen Nachrichten widersprechend dies auch im ersten Augenblick klingen könnte, die Behauptung aufstellen, daß auch bei den ältesten Stoikern eine derartige ἐκπύρωσις gar nicht vorhanden war, ihr vielmehr etwas ganz Anderes zu Grunde liegt. —

Wenn wir uns also jetzt auf einen Augenblick zu der stoischen ἐκπύρωσις hinwenden, so wird dies selbstredend, da wir ja hier keine Geschichte der stoischen Philosophie schreiben, in möglichster Kürze und unter Analysirung so weniger Stellen wie möglich geschehen. —

Uebrigens verläßt die Untersuchung nur scheinbar Heraklit und wird auch bald genug direct auf ihn zurückschlagen.

Folgen wir also zunächst ruhig der bisherigen Annahme, als hätten die Stoiker eine solche Weltvernichtung, eine totale ἐκπύρωσις gekannt, und fragen wir nun, um hinter das Geheimniß derselben zu kommen, wie sich denn die Stoiker diese gedacht haben?

Von Empedokles weiß man, daß er zwei Welten, einen *σφαῖρος* und einen *κόσμος* gelehrt hat. Von den Stoikern dagegen muß das zunächst auffallen, daß ihnen eine Lehre von zwei Welten nirgends zugeschrieben wird. Sie wissen nur von einer Welt, und Welt bedeutet bei ihnen immer nur eine reale, unterschiedene Welt, wie die jetzige [1]), nur daß diese nach gewissen Zeiträumen in Feuer aufgehen und sich dann wieder neu bilden soll.

Wie sich nun die Stoiker diesen Zwischenzustand des reinen Feuerseins wirklich gedacht haben, darüber bekömmt man nirgends eine irgendwie hinreichende Aufklärung. Noch auffälliger ist aber, daß die Stoiker diesem Zwischenzustand nirgends eine irgend welche periodische Dauer zuschrieben. Zwar wird fast in allen Stellen, in welchen der stoischen *ἐκπύρωσις* Erwähnung gethan wird, gesagt, daß diese nur nach gewissen großen Perioden — oder nach Ablauf des großen Jahrs, wenn die Sonne, Mond und sämmtliche Planeten wieder in ihre ursprüngliche Stellung zurückkehren — eintrete. Aber in allen Stellen ohne Ausnahme bezieht sich die erwähnte periodische Dauer immer nur auf die Zeit, innerhalb welcher die *ἐκπύρωσις* sich vollbringt, d. h. auf die Zeit des Weltbestandes. Nirgends aber wird erwähnt, daß auch der Zwischenzustand des vollbrachten Weltuntergangs nach den Stoikern irgend eine periodische oder zeitliche Dauer gehabt habe. Vielmehr beginnt überall das Feuer, sowie es die Welt verzehrt hat, sogleich wieder von Neuem seine weltzeugende Thätigkeit und die neue *διακόσμησις* tritt somit sofort wieder ein [2]).

Die stoische *ἐκπύρωσις* zieht sich also schon bei der geringsten näheren Betrachtung in höchst eigenthümlicher Weise gleichsam in einen einzigen zeitlosen Punkt zusammen!

Je näher man sie aber ansieht, desto eigenthümlicher gestaltet sich diese

---

1) cf. z. B. Philo de incorr. mundi p. 496. ed. Mang.: *οἱ δὲ Στωϊκοὶ κόσμον ἕνα, γενέσεως δ' αὐτοῦ θεὸν αἴτιον, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεὸν, ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὖσι πυρὸς ἀκαμάτου δύναμιν, χρόνων μακραῖς περιόδοῖς ἀναλύουσαν τὰ πάντα εἰς ἑαυτὴν, ἐξ ἧς πάλιν κτλ.*

2) z. B. Cicero de nat. Deor. II, 46: ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oriretur; oder Numenius ap. Euseb. Praep. Ev. XV. c. 19. p. 820: „— — — *ἐπανελθοῦσα δὲ. διὰ τάξιν. ἀφ' οἵας διακοσμεῖν ὡςαύτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ ἀϊδίου γινομένων ἀκαταπαυστώς*, vgl. alle im weiteren Verlauf anzuführenden Stellen.

ἐκπύρωσις und desto mehr läßt sie einen auf ganz andere Dinge hinweisenden Hintergrund hervortreten.

Denn wie bekannt und eben erwähnt, wird die *ἐκπύρωσις* von den Stoikern überall auf das engste an ein großes Jahr geknüpft, d. h. an die Periode, innerhalb welcher, um uns der bekannten Definition des Censorinus[1]) zu bedienen, Sonne und Mond und die fünf Wandelsterne wieder sämmtlich zu der Stellung zurückgekehrt sind, von der sie ausgegangen. Man sehe z. B. nur Nemesius de nat. hom. c. 38. p. 309, ed. Hal. „*οἱ δὲ Στωϊκοί φασιν ἀποκαθισταμένους τοὺς πλανῆτας εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον, κατά τε μῆκος καὶ πλᾶτος, ἔνθα τὴν ἀρχὴν ἕκαστος ἦν, ὅτε τὸ πρῶτον ὁ κόσμος συνέστη, ἐν ῥηταῖς χρόνων περιόδοις ἐκπύρωσιν καὶ φθορὰν τῶν ὄντων ἀπεργάζεσθαι καὶ πάλιν ἐξ ὑπαρχῆς εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι, καὶ τῶν ἀστέρων ὁμοίως πάλιν φερομένων ἑκάστου ἐν τῇ προτέρᾳ περιόδῳ γενόμενον ἀπαραλλάκτως ἀποτελεῖσθαι*“. Die Stoiker sagten also, daß die Planeten, indem sie in bestimmten festgesetzten Zeitumläufen sämmtlich in das Zeichen von dem sie ausgegangen sind, als zuerst die Weltbildung geschah, wieder zurückkehren, die *ἐκπύρωσις* der Welt vollbringen und nun jetzt wieder, indem sie von neuem ihren Lauf beginnen, die Welt wiederherstellen und zwar unverändert so, wie sie in der früheren Periode gewesen sei, da ja auch die Sterne selbst wieder denselben Lauf wie früher nähmen.

Von den vielen Bemerkungen, die sich schon hier der aufmerksamen Betrachtung unwillkürlich aufdrängen dürften, wollen wir zuvörderst nur einige hervorheben. Zunächst ergiebt sich auch hier wieder als ganz nothwendig, was wir vorhin erwähnten, daß die *ἐκπύρωσις* oder der vollbrachte Weltuntergang nur ein gleichsam ganz punktuell zusammengezogenes Dasein bei den Stoikern hatte und haben konnte. Denn dieser Weltuntergang tritt erst dann ein, wenn die Gestirne alle auf jenen ihren früheren Ausgangspunkt zurückgelangt sind. Da sie aber sofort wieder ihre die Erde umkreisende und sich gegeneinander verschiebende Bahn anzutreten beginnen, so entsteht hiermit wieder sofort eine neue Weltbildung, welche die Stoiker übrigens nicht eigentlich als Weltbildung im demiur-

---

1) De die natali ed. Haverc. c. XVIII: Est praeterea annus quam Aristoteles maximam potius quam magnum adpellat, quem Solis, Lunae, vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur, cujus anni hyems summa est *κατακλυσμός*, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem *ἐκπύρωσις*, quod est mundi incendium; cf. Cicero de nat. deor. II, 20.

gischen Sinne, sondern stets nur, was gleichfalls nicht zufällig ist, als Welterneuerung, renovatio mundi, bezeichneten.

Ferner ist das schon höchst befremdend, daß die Gestirne selbst hiernach den Weltuntergang überleben, obwohl sie doch sowohl nach den Stoikern wie nach Heraklit selbst, welche beide nur Eine Welt kennen, mit in diese als Theile derselben gehören und es frägt sich, inwiefern das demnach überhaupt noch ein wirklicher Weltuntergang zu nennen sei. — Auch das macht sich in bedenklicher Weise geltend, wie denn während des Weltuntergegangenseins, falls wirklich ein solcher totaler Weltuntergang eintritt, die Gestirne sich fort erhalten können, da sie doch nach den Stoikern — und nach Heraklit die Sonne jedenfalls sogar täglich — ihre Nahrung aus dem Feuchten beziehen, eine Frage, welche im Grunde auf die nämliche hinausläuft, die schon der Stoiker Panaetius (Cicero nat. deor. II, 46.) aufgeworfen hat. —

Endlich fühlt wohl Jeder schon bei der Betrachtung blos jener einen Stelle von selbst, einen wie fremdartigen auf einen gewissen helldunklen Hintergrund hinzeigenden Charakter die *ἐκπύρωσις* zu gewinnen anfängt. Denn es ist auf einmal nicht blos das sich aus den weltlichen Dingen entwickelnde Feuer selbst und an und für sich genommen, — denn dieses entwickelt sich ja stets und nach denselben Gesetzen auch während der Periode der Abweichung der Gestirne von einander — sondern die Gestirne sind es, welche nach Vollendung ihrer von einander abweichenden Bahn durch das Wiedererreichen ihres Ausgangsortes diesen gleich wieder von einer Welterneuerung gefolgten Weltuntergang herbeiführen sollen.

Warum und wie die Gestirne dies fertig bringen, oder weshalb gerade mit dem Zeitmoment jener Ausgleichung ihrer Bahn etwa eine solche überwiegende und zerstörende Feuerbildung in der Welt eintreten soll, — darüber fehlt überall jede Angabe, ja, nach dem System stoischer wie heraklitischer Physik, sogar jede Möglichkeit irgend eines Grundes! —

Dieses auffällige Helldunkel der Sache nimmt zu, wenn man z. B. die dunklen Worte des Kleanthes selbst betrachtet, die uns Plutarchus in indirecter Rede anführt (adv. Stoicos de comm. nat. p. 1075 D. p. 389. W.): „*Ἔτι τοίνυν ἐπαγωνιζόμενος ὁ Κλεάνθης τῇ ἐκπυρώσει, λέγει τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὸν ἥλιον ἐξομοιῶσαι πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτὸν. ἀλλ' ὅτι οἱ ἄστερες θεοὶ ὄντες πρὸς τὴν ἑαυτῶν φθορὰν συνεργοῦντές τι πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν, πολὺς ἂν εἴη γέλως ἡμᾶς κτλ.*“ Kleanthes also sagt, und zwar indem er dadurch für die

ἐκπύρωσις beweisen will, daß die Sonne nicht nur den Mond und die andern Gestirne mit sich ausgleiche und in sich umwandele, sondern daß auch diese andern Gestirne hieran mitarbeiten!

Erfahren wir nichts Näheres über die Art, in der sich die Stoiker den Zustand des vollbrachten Weltuntergangs gedacht haben sollen, so erfahren wir aber ferner umsomehr von der Weise, in welcher sie sich die Welterneuerung dachten. Und wieder sind es ganz seltsame Geschichten, die wir hier zu hören bekommen. Es werden nämlich bis aufs Haar wiederkehren ganz dieselben Dinge, wie in der ersten Weltperiode. Es wird zwar in gewissem Sinne nicht absolut dasselbe, aber es wird ein absolut und ohne jede Abweisung (*ἀπαραλλακτῶς*) Gleiches wie in der frühern Weltperiode wiederkehren. So hieß es schon in der o. a. Stelle des Nemesius, da die Gestirne wieder denselben Lauf nähmen, so würde alles und jedes wieder ohne irgend welche Abweichung wie früher zu Stande gebracht, und der Kirchenschriftsteller fährt daselbst also fort: „Denn es werde wiederum ein Sokrates sein und ein Plato und jeder einzelne Mensch mit denselben Freunden und denselben Mitbürgern und jeder werde wieder dasselbe erleiden und dieselben Erlebnisse haben und dasselbe vollbringen und jede Stadt und jedes Dorf und jeder Acker werde in gleicher Weise wie früher (*ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι*) wiederhergestellt werden“.

„Denn nichts werde anders sich verhalten (*ξένον ἔσεσθαι*) als das früher Gewordene, sondern alles ebenso und unverändert bis aufs Kleinste und durch diese Wiederkehr von Allem auf seinen vorigen Platz (*ἀποκατάστασις*) behaupten Einige, hätten sich die Christen ihre Wiederauferstehung (*ἀνάστασις*) eingebildet“ [1].

---

1) Wie sehr Recht diese „Einige“ hatten, wie sehr die orthodoxe kirchliche Lehre von der Auferstehung der Leiber und dem Untergang und der Erneuerung der Welt nur die religiöse Verarbeitung und spiritualistische Ausbeutung der heraklitisch-stoischen Dogmen in ihrer eurfirenden, mißverstandenen Form war, wird jeder von selbst deutlich sehen, welcher die kirchliche Eschatologie mit der in diesem § und zuletzt durch die Analyse der platonischen Stellen im Politikus 2c. gegebenen Entwicklung der heraklitischen Theorie von der kosmischen Wiedergeburt der Dinge und der Auferstehung der individuellen Leiber vergleicht. Bekanntlich hielt die Lehre der orthodoxen Kirchenväter — umsonst hatte der deshalb mit Vorwürfen überhäufte Origenes dieselbe vergeistigen und die Seele zuletzt in einen ätherischen Zustand reiner Geistigkeit versetzen gewollt — und ebenso auch später die der Scholastiker und protestantischen Theologen streng an dieser materialistischen Auferstehung der Leiber mit Haut und Haaren fest (vgl. z. B. Justin. fragm. de resurr. 3: *ὁλόκληρον ἀναστήσεται τὸ σῶμα καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ πάντα ἕξει.* Tertullian. de resurr. c. 63: Resurgit — caro et quidem omnis et quidem ipsa et qui-

Lactantius berichtet uns die eigenen Worte des Chrysippus (aus dessen Werk über die *εἱμαρμένη*), wie es bei dieser Welterneuerung zugeht, Institut. VII. c. XXIII. p. 578. ed. Paris.: „Melius Chrysippus, quem Cicero ait fulcire porticum Stoicorum, qui in libris quos de providentia scripsit, cum de innovatione mundi loqueretur, haec intulit: „*τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, δῆλον, ὡς οὐδὲν ἀδύνατον καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι, πάλιν περιόδων τινῶν εἰλημμένων χρόνου εἰς ὃν νῦν ἔσμεν καταστήσεσθαι σχῆμα*", „da sich dies so verhält, ist es klar, wie es durchaus nicht unmöglich ist, daß auch wir nach unserem Tode, wenn gewisse Umläufe der Zeit erfüllt sind, wiederhergestellt werden in unsere jetzige Gestalt". Ebenso berichtet Tatianus von Zeno, dieser behaupte [1]), „durch die *ἐκπύρωσις* [2]) erständen wiederum dieselben zu denselben Geschäften, nämlich Anytos und Melitos zum Anklagen, Busiris zum Tödten der Fremden x."

Ueber nichts sind die Berichte aller Zeugen einiger, als über diesen Punkt. Man höre, was Origenes c. Cels. IV. c. 67. p. 555 de la Rue sagt [3]): „Celsus nun nimmt an, daß blos für die sterblichen Dinge eine

dem integra. Augustinus de civ. Dei XXII, 20.; Athenag. de resurr. mort. 4 sqq.). In der That reducirt sich das gezwungene Gelächter, welches die Kirchenväter über das stoische Dogma von der Wiederauferstehung erheben, im Grunde lediglich darauf, daß diese bei den Stoikern eine durch alle Ewigkeit sich cyclisch wiederholende und wiederkehrende, somit, wie die Kirchenväter von ihrem religiös-practisch-interessirten Gesichtspunkt aus sagen, eine unnütze sei, während sie selbst natürlich dieses philosophische Dogma vom ewigen physischen Kreislauf mit einer der religiösen Form der Vorstellung ganz entsprechenden Veränderung auf ein einmaliges Geschehen zum Zweck der Seeligkeit x. beschränken. Was aber die kirchliche Lehre vom Weltuntergang betrifft, so sind nicht nur die Parallelen, welche 2. Petr. 3, 10 sqq., Offenb. 21, 1. zur heraklitisch-stoischen *ἐκπύρωσις* liefern, offenbar, sondern noch viel deutlicher in der explicirteren Lehre der Kirchenväter hervortretend. Wenn z. B. Basilius, Homil. III. in hexaëm. 5. darüber sagt: *Τοσαύτην τοῦ ὑγροῦ τὴν φύσιν ὁ οἰκονομῶν τὸ πᾶν προαπέθετο ὥςτε μέχρι τῶν τεταγμένων ὅρων τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως κατὰ μικρὸν τῇ δυνάμει τοῦ πυρὸς ἐξαναλισκόμενον ἀντίσχειν*, — so hätte sich kein Stoiker über seine *ἐκπύρωσις* anders ausdrücken können!

1) Or. ad Graec. ed. Ox. c. IV. p. 12: *Τὸν γὰρ Ζήνωνα διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, λέγω δὲ Ἄνυτον καὶ Μέλιτον ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν, Βούσιριν δὲ ἐπὶ τῷ ξενοκτονεῖν κτλ.*

2) Hier ist es also schon die *ἐκπύρωσις* selbst (*διὰ* nicht *μετὰ*), welche die Erneuerung der Welt bewirkt, und nicht ein von jener getrennter Act!

3) *ὁ μὲν οὖν Κέλσος, μόνην τῶν θνητῶν περίοδον κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἐξ ἀνάγκης φησὶν ἀεὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι, τῶν δὲ*

Wiederkehr in der Zeit nach gewissen festgesetzten Cyclen aus der Nothwendigkeit immer geworden sei und sei und sein werde. Von den Stoikern aber nehmen die Meisten nicht blos für das Sterbliche eine solche periodische Wiederkehr an, sondern auch für das Unsterbliche und für ihre Götter. Denn nach der *ἐκπύρωσις* des Alls, die unendliche Mal geworden ist und unendliche Mal noch werden wird, ist wieder dieselbe Aufeinanderfolge von Allem von Anfang bis Ende eingetreten und wird eintreten. Und indem sie nun ihre Absurditäten zu mildern suchen, sagen die Stoiker, daß, ich weiß nicht wie, alle Menschen ohne Abweichung gleich (*ἀπαραλλάκτους*) sein würden nach der vollbrachten Periode denen der früheren Perioden. So daß nicht derselbe Sokrates wiedergeboren wird, sondern Einer der dem Sokrates ohne Abweichung gleich ist und heirathen wird eine andere ohne Abweichung gleiche Xantippe und angeklagt werden wird von ohne Abweichung gleichen Anytos und Melitos".

Ja an einer andern Stelle ruft Origenes aus (c. Cels. V. c. 20. p. 592 sqq.): „Es sagen aber die Stoiker, daß nach einer bestimmten Periode die *ἐκπύρωσις* des Alls eintreten werde und hierauf eine Weltgliederung, die alles ohne Abweichung gleich hat wie in der früheren Periode". „—— Ja, was noch lächerlicher ist als dieses, unverändert gleiche Gewänder (*ἀπαράλλακτα ἱμάτια*) mit denen in der früheren Periode wird Sokrates anziehen, in dem unverändert gleichen Athen, wie in der früheren Periode wird er sein" ꝛc.

Billig fragt man sich, was hat das Alles zu bedeuten?

Wir haben in dem Verlauf dieses ganzen Werkes gezeigt, daß wir keine sonderlich große Meinung von der speculativen Kraft und Begabung der Stoiker haben. Aber deswegen waren es doch noch immer keine Männer, denen man im Ernste zutrauen kann, daß sie sich mit sinnlosen Abenteuerlichkeiten trugen, falls diese nicht eben eine ganz andere Bedeutung haben oder mindestens ursprünglich gehabt haben sollten.

Zumal bei ihnen dieser Weltuntergang und diese Rückkehr bis ins kleinste Detail nicht einmal irgend welche religiöse Bedeutung hat noch

---

Στωϊκῶν οἱ πλείους οὐ μόνον τὴν τῶν θνητῶν περίοδον τοιαύτην εἶναί φασιν, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἀθανάτων καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς θεῶν· μετὰ γὰρ τὴν τοῦ παντὸς ἐκπύρωσιν ἀπειράκις γενομένην καὶ ἀπειράκις ἐσομένην, ἡ αὐτὴ τάξις ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους πάντων γέγονε τε καὶ ἔσται· πειρώμενοι μέντοι θεραπεύειν πως τὰς ἀπεμφάσεις οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, οὐκ οἶδ' ὅπως, ἀπαραλλάκτους φασὶν ἔσεσθαι κατὰ περίοδον τοῖς ἀπὸ τῶν προτέρων περιόδων πάντας· ἵνα μὴ Σωκράτης παλινγένηται, ἀλλ' ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει, γαμήσων ἀπαράλλακτον τὴν Ξανθίππην κτλ.

haben konnte und auch nicht Rückkehr des Individuellen, sondern nur eines unverändert Gleichen besagen soll. Wie dies Alles endlich noch dazu an den Umlauf der Gestirne geknüpft war, wie die ἐκπύρωσις eintritt, wenn jene in ihren Ausgangspunkt rückkehren, wie mit der fortgesetzten Bewegung der Gestirne wieder die neue Weltgliederung eintritt, und deswegen bis ins kleinste Detail ein gleicher Sokrates mit gleichen Kleidern wiederkommen muß, weil jene siderische Bewegung wieder dieselbe ist, wie Alles das endlich nach Kleanthes — scheinbar ganz widersprechend den andern Zeugnissen — eine Seitens der Sonne vorgenommene Umwandelung der Gestirne in sich — zu der diese andern Gestirne cooperiren — sein soll (und obgleich doch mit der Rückkehr der Gestirne zu ihrer ursprünglichen Stellung an und für sich, und auch nach allen angeführten Berichten, durchaus keine Aenderung oder Aufhebung der Gestirne gegeben ist) und wie nun alles dieses wieder mit dem in der Welt ja stetig, auch wenn jene siderische Conjunction nicht eintritt, aus dem Feuchten sich entwickelnden Feuer zusammenhängen und eine Austrocknung alles Feuchten und einen Weltuntergang plötzlich herbeiführen soll, — Alles dieses, sagen wir, bildet wie es scheint ein Conglomerat der in ihrer Gesammtheit wie im Einzelnen sonderbarsten Unbegreiflichkeiten, dem in der That noch nirgends, soviel wir wissen, irgend ein befriedigender Sinn abgewonnen worden ist. Es würde, wenn eben nichts Anderes darin zu sehen wäre, diese ἐκπύρωσις ein Gewebe von zum Theil ganz kindischen Sinnlosigkeiten sein, von welchem man den christlichen Kirchenvätern wirklich Recht geben müßte in all dem Spott, mit dem sie es überschütten. — Wer dagegen nur einigermaaßen jenes das gesammte Alterthum und selbst seine denkendsten Köpfe beherrschende Gesetz erwägt, abstracte Natur- und Verstandesgesetze in einer sinnlichen Form auszudrücken und diese sinnlichen Darstellungen so lange circuliren zu lassen und sie um einzelne Züge zu vermehren, bis man endlich über die ursprüngliche Bedeutung ungewiß wurde und die sinnliche Einkleidung selbst für die Sache nahm, — der wird überzeugt sein, daß auch diesen von den Stoikern in Curs gesetzten Geschichten mindestens ursprünglich etwas ganz Anderes zu Grunde liegen muß.

Aber um dies ganz deutlich zu sehen, ist es nur nöthig, eine andere Stelle über diese ἐκπύρωσις anzuführen, welche, indem sie den Widerspruch am höchsten treibt, damit zugleich auch seine Auflösung hervortreten läßt.

Wir meinen eine Stelle des in der heidnischen Philosophie bekanntlich ganz wohl bewanderten heiligen Augustinus **de civitat. dei XII. c. 13.**

(ed. Bened. Ord. Venet. 1807, T. III. p. 408), wo er eben von dem hier in Rede stehenden stoischen Dogma spricht: „De revolutione saeculorum, quibus certo fine conclusis, universa semper in eandem ordinem eandemque speciem reditura quidem philosophi crediderunt“.

Augustinus bemerkt hierzu: „Hanc autem se philosophi mundi hujus non aliter putaverunt posse vel debere dissolvere, nisi ut circumitus temporum inducerent, quibus eadem semper fuisse renovata atque repetita in rerum natura atque ita deinceps fore sine cessatione asseverarent volumina venientium praetereuntiumque saeculorum; sive **in mundo permanente** isti circumitus fierent, sive certis intervallis oriens et occidens mundus eadem semper quasi nova, quae transacta et quae ventura sunt, exhiberet“.

Also noch Augustinus kannte eine stoische Tradition, nach welcher jener Weltuntergang gar kein Weltuntergang, die *ἐκπύρωσις* keine wirkliche Verbrennung ist, vielmehr jene, diese *ἐκπύρωσις* bewirkende, periodische Wiederkehr der Gestirne in ihre ursprüngliche Stellung und die hierauf folgenden eine erneuerte Wiederkehr der früheren Dinge herbeiführenden neuen Umlaufs-Perioden der Abweichung und Rückkehr zu jener Conjunction — sämmtlich nur in der gegenwärtigen Welt und unter der Fortdauer derselben (in permanente mundo) sich vollbringen! Ja, diese Tradition scheint selbst die allgemeinere gewesen zu sein. Denn während Augustinus die Sache mit einem sive in mundo permanente, sive oriens et occidens hinstellt, kennt Origenes wenigstens a. a. O. gar keine andere Auffassung von der Sache! Denn nun erst ist es Zeit, mit dem Schluß der früher bezogenen Stelle desselben (c. Celsum IV. c. 68. p. 555) hervorzurücken, wo Origenes gesagt hat, „nach den Stoikern werde nicht derselbe Sokrates wiedergeboren, sondern nur ein ohne Abweichung ihm Gleicher (*ἵνα μὴ Σωκράτης παλιγγένηται, ἀλλ' ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει*), um eine eben solche der Xantippe ohne Abweichung Gleiche zu heirathen und von ohne Abweichung gleichen Anytus und Melitus angeklagt zu werden“. Unmittelbar nach diesen oben (p. 187) bezogenen Worten fährt er aber fort: „*οὐκ οἶδα δὲ πῶς ὁ μὲν κόσμος ἀεὶ ὁ αὐτός ἐστι καὶ οὐκ ἀπαράλλακτος ἕτερος ἑτέρῳ· τὰ δ' ἐν αὐτῷ οὐ τὰ αὐτὰ, ἀλλ' ἀπαράλλακτα*“. „Nicht begreife ich aber, wie dabei nun doch die Welt selbst immer dieselbe sein soll und nicht blos eine andere der andern nur ohne Abweichung gleiche (wie Sokrates &c.), die Dinge aber dagegen, die in der Welt sind, nicht dieselben, sondern nur den früheren ohne Abweichung gleiche sein sollen“!

Origenes faßt es hier also sogar als die allgemeine Meinung der Stoiker auf, daß zum Unterschiede von den einzelnen Dingen, die in den verschiedenen Perioden nicht identisch, sondern blos ohne Abweichung gleich sind, die Welt selbst in allen diesen Perioden immer ein und dieselbe fortdauernde sei[1]).

Es bedurfte aber wohl eben nur der Anführung dieser Stellen, um evident klar zu machen, was wohl schon oben transparent genug war, daß die ganze *ἐκπύρωσις* der Stoiker, mindestens ursprünglich, von jeder Weltvernichtung und Verbrennung himmelweit entfernt und eben gar nichts Anderes ist und bedeutet, als — eine astronomisch-siderische Umlaufsperiode, eine bloße *ἀποκατάστασις* der Gestirne, die wir manchmal ja auch anderwärts, und zwar selbst da, wo es sich doch sogar um eine siderisch-chronologische Periode, wie die Phönix-Periode handelt, als eine *ἀποκατάστασις* der Dinge ausgesprochen finden, z. B. bei Horapollo Hierogl. II. c. 57. p. 82. Leemans., wo es vom Phönix heißt: *ἐκεῖνος γὰρ ὅτε γεννᾶται, ἀποκατάστασις γίνεται πραγμάτων.* —

Und warum gerade nach dem heraklitischen System ganz besonders die *ἀποκατάστασις* der Gestirne als eine *ἀποκατάστασις* der Sachen ausgesprochen und dargestellt werden konnte, werden wir gleich näher sehen.

Zuvörderst heben wir nur noch hervor, daß es ja feststeht, daß Heraklit ein großes Jahr kannte und lehrte. Dies berichten uns die Placita II, 32. p. 593. W.; Stobaeus, Ecl. Phys. p. 264.; Galenus, hist. phil. XIX. p. 284. K.; Eusebius Praep. Ev. XV. c. 24. und,

---

1) Dem entspricht auch ganz die stoisch-physische Ausführung bei Macrobius in Somn. Scip. II. c. 10. p. 158. ed. Bip.: Cum ergo calor nutritatur humore, haec vicissitudo contingit, ut modo calor, modo humor exuberet; evenit enim, ut ignis usque ad maximum enutritus augmentum haustum vincat humorem et sic aëris mutata temperies licentiam praestet incendio et terra penitus flagrantia immissi ignis uratur; sed mox impetu caloris absumto, paulatim vires revertuntur humori, cum magna pars ignis incendiis erogata, minus jam de renascente humore (die Welt ist also dabei gar nicht untergegangen, wie Macrobius auch bald ausdrücklich sagt) consumat, ac rursus longo temporum tractu ita crescens humor altius vincit, ut terris infundatur eluvio; rursusque calor post hoc vires resumit et ita fit, ut **manente** mundo inter exsuperantis caloris humorisque, terrarum cultus cum hominum genere saepe intercidat. Man vgl. damit einstweilen den Heraklitiker oben p. 72 sqq. p. 142 sq. bis unten bei Betrachtung der platonischen Stellen dieser Ort noch deutlicher und wichtiger werden wird.

wenn auch in der Zahl abweichend, besonders Censorinus a. o. a. O. Ein großes Jahr aber bedeutet **immer**[1]) eine ἀποκατάστασις der Gestirne, wie ja auch Censorinus, nachdem er die obige Definition gegeben hat, das große Jahr sei ein solches, „quem Solis, Lunae vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt, cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur", fortfährt, ein **solches** Jahr (**hunc** sc. annum) habe nun unter andern auch Heraklitus und Linus angenommen und auf 10,800 Jahre bestimmt. —

Es steht also fest, daß Heraklit eine solche ἀποκατάστασις der Gestirne in seinem Werke erwähnt und irgend etwas an sie geknüpft hat. Er ist sogar, bis auf die mythische Figur des Linus und des Orpheus, der **erste** historische Philosoph, der bei Censorinus oder anderwärts als ein solches Jahr und somit eine solche ἀποκατάστασις der Gestirne kennend erwähnt wird. Ja betrachtet man nur ein wenig näher die **Erklärung**, die Censorinus davon giebt: als einen Zeitraum, der durch jenen in sich zurückkehrenden Kreislauf aller Planeten beschrieben wird, und erwägt man hierbei, wie bedeutungsvoll dem Heraklit, nach seiner Philosophie, jeder solcher in sich zurückkehrende Kreislauf erschien und erscheinen mußte; wie z. B. nach jener andern Stelle desselben Censorinus (c. XVI. p. 79. Hav.) **gerade er** der Vater jener Definition der γενεά, als eines **Zeitkreislaufes** (orbis aetatis) ist, innerhalb dessen die **menschliche** Natur zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt (— man vgl. das oben p. 123 sqq. Gesagte —), so liegt auf der Hand, wie hochwichtig dem Heraklit, sobald er einmal irgendwoher von einer solchen ἀποκατάστασις der Gestirne Kunde erhalten hatte, dieses Factum sich darstellen mußte. In beiden Definitionen lebt nur ein und derselbe Grundgedanke. Er hatte jenen im Kleinen in sich zurückkehrenden Kreislauf innerhalb der menschlichen Natur zur Basis seiner chronologischen Bestimmung gemacht und das **Menschenalter** oder die γενεά auf Grund dessen auf 30 Jahre festgesetzt, — es war für ihn nur **höchst** consequent und seiner Philosophie angemessen, wenn er auch jenen größten **kosmischen** in sich zurückkehrenden Kreislauf, den die siderische ἀποκατάστασις darstellt, zu einer höchst wesentlichen **kosmischen Periode** machte und in gewisser

1) d. h. wo es nicht blos eine **calendarisch-chronologische** Ausgleichungsperiode ist, was ja aber niemand von dem heraklitischen großen Jahr von 10,800 oder 18000 Jahren würde annehmen können, was auch gegen das bestimmte Zeugniß des Censorinus angeht und überhaupt unmöglich ist.

Weise als die Dauer oder das Alter einer kosmischen Generation bestimmte. —

In welcher näheren Weise konnte aber Heraklit eine solche Bestimmung mit seiner gesammten Physik vermitteln? Wenn es gelingt, diese Frage zu beantworten, so wird damit zugleich auch mit letzter Evidenz erklärt sein, wieso diese ἀποκατάστασις der Gestirne und die damit gegebene physische Bestimmung so leicht dazu kommen konnte, die sinnliche Einkleidung einer ἐκπύρωσις zu erhalten, und wie sich dies solange theils mit, theils ohne das Bewußtsein ihrer Bedeutung wiederholen konnte, bis sich dieses Bewußtsein endlich ganz verlor. Es wird sich also erst durch die Beantwortung dieser Frage das wahre und positive Wesen der stoischen wie heraklitischen ἐκπύρωσις ergeben.

Wir halten aber die Beantwortung dieser Frage im Allgemeinen und sogar bis zu einer gewissen näheren Grenze nicht für unmöglich. Ja wir sind der Meinung, daß die Momente für diese Antwort, und zum Theil selbst die Beweise dafür, schon in allem Bisherigen enthalten sind.

Wir haben oben (p. 108—121) gesehen, daß nach Heraklit die Sonne zwar immer neu wird, indem sie auch im Laufe eines Tages sich beständig durch die Umwandlung des Meeres in ihr Feuer ergänzt, daß Heraklit aber auch noch die weitere Maaßbestimmung für die Sonne getroffen hat, daß sie täglich neu sei, — in dem Sinne, daß sie aus dem Laufe des einen Tages in den andern hinüber auch nicht ein Atom ihres Daseins bewahren kann, da noch in dem Laufe des ersten Tages das gesammte Quantum des in demselben in Sonnenfeuer sich umwandelnden Meeres durch das ebenso beständige Umwandeln des Sonnenfeuers in Wasser (oder Verlöschen) wieder rückgewandelt und in die θάλαττα zurückgekehrt ist.

Bei der Sonne vollzieht sich also diese totale Renovation im Laufe eines Tages. Die andern Gestirne sind, wie uns die Berichterstatter von Heraklit versichern, weit entfernter von der Erde als die Sonne; sie bewegen sich zum Theil (der Mond) durch einen unreineren Umkreis, sie nähren sich, wie die Berichterstatter weiter versichern, aus der dunklen ἀναθυμίασις oder der sich aus der Erde entwickelnden Feuchtigkeit. Und besonders, was hiermit zusammenhängt und aus Heraklit's eigenen Worten hervorgeht, ihr Feuer ist bei weitem nicht so intensiv als das der Sonne, da ihr Licht nicht einmal die Nacht verscheuchen könnte.

Aus allen diesen Gründen muß freilich jener Umwandlungs- und Erzeugungsproceß der Gestirne aus der μεταβολή des Feuchten und der Erde weit langsamer vor sich gehen als bei der Sonne; die totale Reno-

vation dieser Gestirne[1]) muß bei jedem derselben viel länger dauern, als die der Sonne. Aber bei alledem muß immer *einmal* der Zeitpunkt auch bei den Gestirnen eintreten, wo von einem gegebenen Moment abgerechnet, ihr *totales* Dasein wieder renovirt ist, d. h. wo die *μεταβολή des Feuchten und der Erde, welche sich mählich in das Feuer dieser Gestirne umwandelt, wieder durch dieses Feuer hindurch in die θάλαττα zurückgekehrt ist.*

Wir haben ferner im § 23., auf dessen Ausführungen wir hier überhaupt zurückverweisen müssen, gesehen, wie die Sonne in ihrem Tageslauf — und somit auch in ihrem Jahreslauf, denn auch Sommer und Winter beruhen ja bei Heraklit nach allen Berichterstattern nur auf denselben Verhältnissen wie Tag und Nacht*) — nur das *Maaß* angiebt der ihr zu Grunde liegenden *μεταβολή* und ihrer beiden stets fortdauernden, aber wechselnd quantitativ überwiegenden Seiten, der Umwandlung in Feuer und der Rückwandlung in Meer (des Entzündens und Verlöschens).

Wir haben gesehen, wie Heraklit bemüht war, in der Bahn der Sonne feste Maaße und Uebergangspunkte für dies quantitative Verhältniß, wel-

---

1) Zunächst ganz unscheinbare, aber deswegen *nicht weniger wichtige*, in dem Zusammenhange mit dem oben ferner Auszuführenden auch wohl hinreichend klare Spuren dieses kosmisch-siderischen Processes liegen auch bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates de diaeta I., vor. So in den schon oben (p. 117) hervorgehobenen Worten ib. p. 628. Kuehn.: „*ἄστρων τε ἐπιτολὰς καὶ δυσίας γινωσκεῖν δεῖ ὅκως ἐπίστηται τὰς μεταβολὰς καὶ ὑπερβολὰς φυλάσσειν καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ πνευμάτων καὶ τοῦ ὅλου κόσμου κτλ.*“, in welchen offenbar unserer früheren Ausführung gemäß die *auf- und untergehende* Laufbahn der *Gestirne* — und nicht blos der Sonne — mit der *allgemeinen realen μεταβολή verknüpft und als sie vermittelnd* erscheint. Aber noch mehr, p. 639 heißt es bei demselben Autor, indem er den menschlichen Körper physiologisirt: *αἱ μὲν πρὸς τὰ κοῖλα τῶν ὑγρῶν σελήνης δύναμιν, αἱ δὲ ἐς τὴν ἔξω περιφορὰν, πρὸς τὸν περιέχοντα πάγον, ἄστρων δύναμιν.* Es sind wenige Worte, die aber in diesem Zusammenhang gewiß einen deutlichen Blick auf ihren großen Hintergrund im kosmischen Systeme des Ephesiers fallen lassen. Das *Feuchte* im Körper entspricht der *δύναμις* des *Mondes*, seine *feste* Umgebung der *δύναμις* der *Gestirne* (das Feurige selbstredend der *δύναμις* der Sonne). Wenn Sonne, Mond und Gestirne somit eine solche unterschiedene *δύναμις* haben, so muß auch ihre Wechselwirkung mit der Erde, ihre *Renovation* und ebenso ihre *Bahn* von entsprechender Verschiedenheit gewesen sein und man sieht, daß die (siehe oben p. 122) Ernährung der Gestirne aus der aus der *Erde* sich entwickelnden *ἐπίγειος ἀναθυμίασις* schwerlich erst stoische Erfindung ist.

*) Vgl. jetzt das neue Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283: „*ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος κτλ.*



ches ihr Lauf darstellt, anzugeben, wie ihm aber die totale Erneuerung derselben erst dann eingetreten war, wenn sie wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt ist. Es ist somit nur von strenger Analogie, ja eigentlich beinah nothwendig, daß sich Heraklit auch jene totale Erneuerung aller Gestirne mit der Vollendung ihrer längsten Bahn und der Rückkehr eines jeden von ihnen zu seinem Ausgangspunkte verbunden gedacht hat. — Werfen wir ferner einen Blick auf die andere Seite dieses siderischen Processes, auf die eigentliche gegenständliche Welt, so wissen wir ja, daß nach Heraklit jedes Existirende, auch die Erde und ihre festesten Formen, einmal wieder in Feuer umgesetzt wird. Natürlich, denn Jedes geht mählich in Feuchtes über und wird aus diesem in Sonnen- und Gestirnfeuer umgewandelt, sowie es aus diesem wieder in Meer sich umwandelt u. s. f. Ein Moment also muß einmal kommen, wo jedes Atom des gesammten κόσμος den Kreislauf des Daseins durchgemacht hat und durch die Form des Feuers hindurchgejagt worden ist. Und indem sich Heraklit, wie gezeigt, diesen Moment als mit der Vollendung der Bahn der Planeten verknüpft dachte, — kam er zu der ἀποκατάστασις der Gestirne als zu der großen Periode der gesammten kosmischen Erneuerung, oder der kosmischen Generation, wie wir vorhin sagten. Ja er konnte sich nach dem Vorigen (s. p. 116 sq.) diesen Moment consequenterweise nicht anders, als mit der Rückkehr aller Gestirne zu ihrer ursprünglichen Stellung verbunden denken. Denn so lange sie noch in ihrer Bahn begriffen waren, war eben ihre eigene totale Renovation noch nicht eingetreten und es gab noch somit ein Atom, das diesen Kreislauf des Daseins noch nicht durchgemacht hatte. —

Wie also Heraklit gesagt hat, daß die Sonne täglich neu sei, ohne damit ihr beständiges Werden aufzuheben, wie etwa von der modernen Physiologie hin und wieder gesagt worden ist, daß der Mensch in Folge seines beständigen Secretions- und Reproductionsprocesses immer in sieben Jahren ein gänzlich neuer geworden sei, ohne ihn deshalb doch hierbei sterben zu lassen, so hat Heraklit eine solche Periode für die gesammte kosmische Erneuerung bestimmt, ohne dabei an einen Weltuntergang und eine reale ἐκπύρωσις zu denken.

Wenn es eine einzelne Stelle giebt, welche vorzugsweise das hier Entwickelte bestätigt, so sind es jene dunklen, oben citirten (p. 185) Worte des Kleanthes, die gewiß bisher unverständlich sein mußten, jetzt aber ihr volles Licht erhalten. Kleanthes hat nach Plutarch, indem er dadurch die ἐκπύρωσις beweisen wollte, gesagt, daß die Sonne den Mond und die übrigen Gestirne alle mit sich ausgleiche (sich ganz gleich mache) und in sich selbst um-

wandle (ἐξομοιῶσαι πάντα ἑαυτῷ καὶ μεταβαλεῖν εἰς ἑαυτόν) und daß die Gestirne selbst hierzu cooperiren (συνεργοῦσι τῷ ἡλίῳ). Es liegt jetzt klar vor, wie richtig dies ist, denn indem die Gestirne sich während der Vollbringung ihrer Bahn mählich renoviren, wandelt sich eben ihr Feuer in Meer um, das wieder von der Sonne resorbirt wird. Und indem so mit der Rückkehr der Gestirne in ihren Ausgangspunkt die totale Erneuerung der Gestirne und also die totale Umwandlung ihrer früheren Feuersubstanz in Meer eingetreten ist, für den rascheren Proceß der Sonne aber jeder Tag die totale Erneuerung aus dem Meer bewirkt, ist somit mit dieser vollbrachten ἀποκατάστασις auch die ganze Substanz der Gestirne durch die Sonne hindurchgetrieben oder sie sind unter ihrer eigenen Mitwirkung von dieser in sich umgewandelt worden!

Eine frappante Bestätigung dessen enthalten vielleicht auch noch die Verse des Kleanthes in seinem Hymnus auf Zeus, worin er von diesem sagt, daß er durch den „immerlebenden Blitzstrahl" (ἀεὶ ζώοντα κεραυνόν) erfülle

„— — das Wort, das gemeinsame, welches durch Alles
Geht, zu den Lichtern den großen sich mischend wie zu den kleinen[1]).
Ὦ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν.

Der Beweis für unsere gesammte Entwickelung liegt aber überhaupt nicht in einer Stelle. Es giebt freilich keine einzelne Nachricht, die das geradezu besagt[2]). Aber der Beweis scheint uns eben ein unverhältnißmäßig stärkerer zu sein[3]). Er liegt eben in der gesammten Dar-

1) Nach Mohnike's Uebersetzung. — Man sieht auch hier beiläufig wieder das so oft dargelegte Verhältniß; das immerlebende kosmische Feuer ist nur der Diener und Vollstrecker des Logos; es ist aber real sich entzündend und verlöschend.

2) Beinahe muß man aber auf Grund des obigen Fundamentes sogar als eine solche positive Nachricht über Heraklit in Anspruch nehmen, was Plato im Timäus p. 37. E. sqq. von der Zeit sagt, welche durch die Bewegung der Sonne, des Mondes und der fünf Wandelsterne erzeugt werde (wovon wir jetzt und in Bezug auf die Sonne schon oben p. 111 sqq. p. 120 sq. gesehen haben, wie dies wörtlich bei Heraklit der Fall), wie er dabei die Sonne als ein Maaß der Zeit am Himmel entzünden und die Zeit dann durch die ἀποκατάστασις der Gestirne vollenden läßt, mit den Worten: „Nichtsdestoweniger läßt sich begreifen, wie die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann ausfüllt, wenn die Schnelligkeiten aller acht Kreisläufe gegen einander vollendet zu demselben Ausgang zurückgekehrt sind ꝛc." Wir kommen bald hierauf näher zurück.

3) Daß immerhin noch manche Mittelglieder über die nähere Durchführung dieser physisch-siderischen μεταβολή Heraklit's fehlen, ist freilich nicht zu läugnen,

stellung; er liegt hauptsächlich auch in der befriedigenden und übereinstimmenden Auflösung, welche jetzt alle bisher scheinbar noch so widersprechenden Berichte und Thatsachen finden. Vieles sogar, was zunächst weit ab zu liegen scheint, gewinnt erst jetzt sein ganzes concretes Verständniß. Es kann nicht unser Zweck sein, hier Alles zusammenzustellen oder alle an den andern Orten dieses Buches zerstreuten Stellen durchzugehen, welche nun von hier aus ihre zusammenstimmende Erklärung finden und diese rückwirkend bestätigen. Einige Bemerkungen mögen genügen, da sich Jedem bei näherer Betrachtung des heraklitischen Stoffes hinreichend viele aufdrängen werden. So sieht man jetzt, wie wörtlich und auch physisch jener eigenthümliche, so oft in den Fragmenten wie den Berichten wiederkehrende Ausdruck Heraklit's zu nehmen ist, mit welchem er seinen Alles

---

obgleich er schwerlich sehr ins Einzelne dabei gegangen sein dürfte und vergleichungsweise gewiß nicht so weit wie Plato im später zu betrachtenden Timäus. Auch liegen noch manche Spuren von solchen Mittelgliedern aus dem sich zur *ἀποκατάστασις* abschließenden Proceß der Gestirne vor, wenn auch ihrer Vereinzelung wegen manche nur schwer zu entziffern sind. Manches werden wir im Verlaufe noch hervortreten sehen, hier verweisen wir zunächst auf die oben p. 116. 117. 194 in den Noten aus dem Heraklitiker beigebrachten Stellen. Zu jenen schwer zu entziffernden Spuren rechnen wir auch die Nachricht bei Lydus de mensibus c. VI. p. 108. R. *ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ Ἡράκλειτος γενεὰν τὸν μῆνα* (unbedingt bei Heraklit noch mit der Bedeutung von Mond selbst zusammenfallend) *καλεῖ*. Ein Zusammenhang mit dem Wesen und der Zahl der Zeugung (nach seiner Definition oben p. 124) liegt hierin wohl gewiß vor, so daß ich auch der Meinung bin, daß dem Berichte des falschen Origenes Philosophumena I. c. 4. p. 884. de la Rue von Heraklit: *καὶ ὥσπερ ὁ Ἐμπεδοκλῆς πάντα τὸν καθ' ἡμᾶς τόπον ἔφη κακῶν μεστὸν εἶναι καὶ μέχρι δὲ σελήνης τὰ κακὰ φθάνειν ἐκ τῶν περὶ γῆν τόπου ταθέντα, περαιτέρω δὲ μὴ χωρεῖν, ἅτε καθαρωτέρου τῶν ὑπὲρ τὴν σελήνην παντὸς ὄντος τόπου· οὕτω καὶ τῷ Ἡρακλείτῳ ἔδοξεν*, — ein Bericht, den man ohne jenes Vorige für eine ganz willkürliche und rein grundlose Uebertragung von Empedokles auf Heraklit halten müßte — doch wenigstens irgend etwas beim Ephesier zu Grunde liegt, zumal auch, wenn man sich jener obigen Worte des Heraklitikers erinnert — — *τῶν ὑγρῶν σελήνης δύναμιν*! Jedenfalls dürfte sich schon aus diesen Worten zeigen und durch die Stelle des Lydus nur bestärkt werden, daß der Mond als Symbol und als Gestirne der feuchten Zeugung bei den Griechen auch nicht erst „neuplatonisch", sondern heraklitischen Ursprungs ist. (Von den Aegyptern bekundet uns diese Anschauung Plut. de Is. et Os. c. 41: *τὴν μὲν γὰρ Σελήνην, γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν, εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζώων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσεσι*.) — Wir haben übrigens über den Zusammenhang jener und anderer Stellen miteinander eine eigene Meinung, die wir indeß zur Zeit noch auf sich beruhen lassen.

durchwaltenden Logos als einen „*πάντα διὰ πάντων*“ „Alles durch Alles“, hindurchleitenden oder hindurchsteuernden bezeichnet, wie z. B. in dem Fragment (§ 15.) von der *γνώμη, ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων*.

Es ist jetzt kein Pleonasmus mehr und keine Unklarheit in diesem ständigen Terminus des Ephesiers. Denn wirklich haben wir gesehen, wie während einer solchen Periode kosmischer Generation jedes Atom des kosmischen Daseins durch alle Existenzformen desselben hindurchgetrieben und hindurchgesteuert wird[1]). Ebenso erlangt jetzt erst ihr concretes physisches Verständniß die Beschreibung, die Plato im Kratylos (p. 412 sq.) von dem heraklitischen Princip (dem *δίκαιον*) giebt, es schildernd als „das durch Alles Hindurchgehende, durch welches alles Werdende erst wird, und als deshalb das Schnellste und Feinste, denn nicht könnte es sonst durch alles Gehende hindurchgehen, wenn es nicht das Feinste wäre, so daß nichts es aufhält, und das Schnellste, so daß es sich zu dem Andern wie zu Stehendem verhält; da es nun aber alles Andere hindurchgehend durchwaltet (*ἐπεὶ δ᾽ οὖν ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν*), so ist ihm nun eben dieser Name — *δίκαιον* — mit Recht gesetzt worden“. Besonders frappant ist es aber, wie Plato nun dennoch bald darauf einen Herakliteer von diesem Alles durchwaltenden Gerechten sagen lassen kann, es sei die Sonne „denn diese allein durchwalte hindurchgehend und

1) Darum besteht auch eben alle Weisheit darin, die — mit der *εἱμαρμένη* identische — *γνώμη* zu wissen, welche das Gesetz dieses kosmischen Kreislaufs für alles Dasein bildet. Die Stoiker drücken das bei Nemesius a. a. O. so aus, daß diejenigen Götter, welche bei der *ἐκπύρωσις* nicht zu Grunde gehen und also eine Periode überleben, aus dieser alles Künftige im Voraus wissen, weil in den folgenden Perioden nichts fremdes sich vollbringt (*τοὺς δὲ θεούς, τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φθορᾷ ταυτῇ παρακολουθήσαντες μιᾷ περιόδῳ, γινώσκειν ἐκ ταύτης πάντα τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐν ταῖς ἑξῆς περιόδοις· οὐδὲν γὰρ ξένον ἔσεσθαι*). Die Periode ist ja eben nur der aufgerollte Leib des kosmischen Kreislaufs, wie die *γνώμη* sein ideelles Gesetz ist. Bei Heraklit, der seines Begriffes überall mächtig bleibt, braucht man daher keine Periode realiter mit durchzumachen, sondern es genügt, die *γνώμη* zu kennen, wie dies auch Marc. Anton. XI, 2. von der Seele sagt: „— — *τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν τῶν ὅλων ἐμπεριλαμβάνει καὶ περινοεῖ καὶ θεωρεῖ, ὅτι οὐδὲν νεώτερον ὄψονται οἱ μεθ᾽ ἡμᾶς*“*) *κτλ.*

*) Jetzt wird aber auch klar sein, worauf wir Bd. I. p. 340. Anm. u. p. 341, 1. hinwiesen, ohne dort dies ganz deutlich machen zu können, wie auch dieses absolute Wissen, diese *γνώμη*, bei Heraklit immer nur ein Wissen des Objectiven und kein sich selbst erfassendes Wissen, keine Intelligenz ist.

verbrennend das Seiende", *τοῦτον γὰρ μόνον διαϊόντα καὶ κάοντα ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα.* Es liegt auf der Hand, wie Platon in diesen Worten sich auf nichts Anderes bezieht, als auf den eben geschilderten siderischen Proceß und wie er nur ganz dasselbe sagt, was in den scheinbar ganz abliegenden und doch, wie sich ergeben hat, tief identischen, vorher betrachteten Worten des Kleanthes enthalten ist, daß die Sonne alle Gestirne in sich umwandle ꝛc.

Auch was uns Eusebius Praep. Ev. XIV, 3. von den Grenzen der Zeit sagt, *πυρὸς ἀμοιβὴν γὰρ εἶναι τὰ πάντα, χρόνον τε ὡρίσθαι τῆς τῶν πάντων εἰς τὸ πῦρ ἀναλύσεως καὶ τῆς ἐκ τούτου γενέσεως.* Alles sei Umwandlung aus Feuer, die Zeit aber werde begrenzt durch die Auflösung aller Dinge in das Feuer und durch die Entstehung aus demselben, — ist jetzt so klar wie richtig und gar nicht mehr irreführend. Jene große Periode der *ἀποκατάστασις* der Gestirne ist das Maaß, innerhalb dessen jedes Sein sich durch das Feuer, aus dessen Umwandlung es entstanden ist, wieder hindurchgetrieben hat und die Zeit wie ein Kreis (vgl. oben p. 119, 1. und das Fragment Bd. I. p. 88 sq.) wieder in ihren eigenen Ausgangspunkt zurückkehrt. Nichts Anderes liegt aber auch dem Berichte zu Grunde, daß (s. Bd. I. p. 84) nach Heraklit die Grenze von Allem Eine gewesen sei. Ja jetzt erlangt auch erst ihr besseres physisches Verständniß die Nachricht des Sextus (s. Bd. I. p. 358 sq.), daß Einige bei Heraklit statt des Feuers vielmehr die Zeit als die *ἀρχή* des Seienden angesehen haben[1]). Auch die heraklitische *εἱμαρμένη* und die Definitionen, die uns die Berichterstatter von ihr geben, gewinnen erst jetzt ihre physische Seite und ihren bestimmten Sinn. Sie wird uns ja erklärt als der „aus dem Gesetze des Gegenlaufs weltbildende Logos" (s. Bd. I. p. 328) und, wie es anderwärts heißt (Bd. I. p. 329) als der sich durch die Wesenheit des Alls hindurchziehende Logos, „*αὐτὴ δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένον*". Sie ist also „der Saame der Entstehung des Alls und das festgesetzte Maaß des Umlaufs oder der Periode", d. h. der Periode, die wir soeben betrachtet haben. Sie ist eben die vorherbestimmte Nothwendigkeit, d. h. sie ist jene vorausbestimmte unzerreißliche (s. Bd. I. p. 323 sq. u. p. 375 sqq.) Reihenfolge von Umwandlungen, die jedes einzelne kosmische Dasein durchlaufen muß, bis der große Kreis der gesammten kosmischen Erneuerung geschlossen ist und hiermit

1) Vgl. über die Zeit noch oben p. 120 sq.

derselbe Kreislauf von Neuem beginnt. Freilich wird also, wer diese *εἱμαρμένη* oder *γνώμη* einmal kennt, Alles wissen, nicht nur, was ist, sondern auch was sein wird; denn er wird das Gesetz wissen, welches durch alle Ewigkeit hindurch Alles durch Alles hindurchsteuern wird. —

Ganz besonders wird aber auch die vorstehende Entwickelung bewährt und die in ihr gegebene Auflösung der heraklitischen *ἐκπύρωσις* über jeden Zweifel erhoben, wenn man von hier aus einen Rückblick auf die letzten drei §§ wirft und die in ihnen angeführten Stellen. Alle Schwierigkeit, jeder scheinbare Widerspruch in den Berichten ist jetzt gehoben und erklärt und es giebt keine Stelle mehr, die sich jetzt nicht von selbst befriedigend auflöste.

Wenn uns z. B. oben, p. 157, Simplicius sagte: *γενητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον ποιοῦσιν, ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον, οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεὶ, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους, ὡς Ἀναξιμένης τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Διογένης καὶ ὕστερον οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς*, so ist jetzt der Widerspruch, der oben noch darin vorzuliegen scheinen mußte, daß die Welt einerseits eine und zugleich auch immer ist, und dennoch andererseits diese eine immerseiende Welt nicht nur beständig — denn dies wäre kein Widerspruch — sondern gerade „nach gewissen Zeitumläufen" eine andere wird, vollständig gehoben und es ist dargethan, wie wenig deshalb hierin ein realer, mit dem Weltbestande in der Zeit wechselnder Weltuntergang vorzuliegen braucht und wie wenig er auch nach Simplicius selbst darin vorliegen soll, da dieser ja in dem ersten Theil dieser Stelle, so wie anderwärts (p. 177) demselben ausdrücklich widerspricht. Ebenso hat sich nun gezeigt, wie gar nichts für eine reale *ἐκπύρωσις* daraus geschlossen werden kann, wenn in dieser Stelle, wie anderwärts, Heraklit mit den Stoikern in Bezug auf diese Lehre zusammengestellt wird. Jetzt ist auch erst klar, was Alexander von Aphrodisias (s. p. 178 sqq.) mit seiner Unterscheidung will, daß Heraklit mit dem für *πῦρ ἀείζωον* und für ewig erklärten „*κόσμον τόνδε*" doch nicht „*τήνδε διακόσμησιν*" besagen will und wie Recht der Aphrodisier dabei hat. Denn mit diesem „*τήνδε διακόσμησιν*" meint er eben die gleichzeitige Weltgliederung, wie sie während der Dauer einer solchen kosmischen Generation besteht. Denn im Unterschiede von den einzelnen Existenzen als solchen ist diese *διακόσμησις* freilich die ganze Welt des getheilten Daseins, aber auch diese wandelt sich eben in jener kosmischen Periode zurück und erneuert sich, und in der That ist daher nicht eine solche *διακόσμησις*, sondern alle sich aufeinanderfolgenden von Heraklit mit seiner Definition des *κόσμος* als *πῦρ ἀείζωον*, das da

war, ist und sein wird, gemeint. Ja selbst Berichte, wie der des Diogenes IX, 8. *πεπερᾶσθαί τε τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι κόσμον· γεννᾶσθαί τε αὐτὸν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην*, sind jetzt, zwar sicher von Diogenes falsch gemeint, aber doch den Worten nach gar nicht unrichtig und können sehr wohl, wie auch die widersprechende Angabe des *ἕνα κόσμον* und der darauf folgende Satz *τῶν δὲ ἐναντίων κτλ.* zu zeigen scheinen, aus einem ganz guten und die Sache ganz richtig auffassenden Commentator herrühren.

Ebenso hat sich gezeigt, daß auch die stoische *ἐκπύρωσις* selbst ursprünglich und nach ihrer wahren Bedeutung gar keine andere war, als diese heraklitische selbst, und eben nur das sinnliche Gewand und der Name theils die Forscher über die Stoiker, theils auch diese selbst über den Sinn der Traditionen, mit denen sie sich trugen, getäuscht hat.

Wir glauben unsere Meinung über dies Verhältniß nicht klarer und besser ausdrücken zu können, als wenn wir auf das naheliegende Beispiel der Phönixperiode verweisen und die treffenden Worte hersetzen, welche Lepsius in seinen so gelehrten wie geistvollen Ausführungen über dieselbe äußert [1]): „Es geht aus den Erklärungen der Schriftsteller selbst hervor, daß ihnen diese Bedeutung im Ganzen allerdings bekannt war. — — Aber das Bedürfniß der Alten, jedes abstracte Naturgesetz unter dem Bilde eines Ereignisses der Anschauung näher zu bringen, ließ sie zuletzt das Bild selbst für Wirklichkeit halten“.

Auch in unserm Falle scheint uns dies in den oben über die stoische *ἐκπύρωσις* beigebrachten Stellen, im Verein mit der nunmehr gegebenen Entwickelung des Sachverhältnisses bei Heraklit, so schlagend nachgewiesen zu sein, daß es überflüssig wäre, sich hierüber nochmals weiter verbreiten zu wollen. Es liegt jetzt auf der Hand, wie charakteristisch die p. 146, 2. über Zeno von Tarsus angeführte Nachricht ist, er habe die reale Weltvernichtung „bezweifelt“ (*ἐπισχεῖν*), oder sich des Urtheils darüber enthalten. Es ist klar, wie der Mann eben zu Denen gehörte, die weder ganz getäuscht waren, noch ganz klar sahen und daher gar nicht recht wußte, woran er mit seinem Dogma sei. Es rechtfertigen sich jetzt auch von selbst und erweisen sich gerade als vorzüglich gut viele Stellen, die bisher unerklärlich erscheinen mußten, wie z. B. die eben betrachtete des Simplicius, welche auch den Stoikern die Unvergänglichkeit der Welt beilegt, oder z. B. die noch frappanteren Worte des Justinus, Apolog. I.

1) Chronologie der Aegypter T. I. p. 182.

p. 45. „Ἡμεῖς τὴν ἐκπύρωσίν φαμεν γίνεσθαι, ἀλλ' οὐχ, ὡς Στωικοὶ, κατὰ τὸν τῆς εἰς ἄλληλα πάντων μεταβολῆς λόγον, ὃ αἴσχιστον ἐφάνη".

Hier wird also geradezu die stoische ἐκπύρωσις als das Gesetz der Umwandlung von Allem ineinander definirt, wobei doch das εἰς ἄλληλα πάντων nur heißen soll und auch wie überall nur heißen kann: Umwandlung eines Einzelnen in ein andres Einzelne. Worte, die also, als Definition der stoischen ἐκπύρωσις, bisher ganz unbegreiflich hätten erscheinen müssen, jetzt aber dem Kirchenvater vielmehr nur zu großer Ehre[1]) gereichen und dasselbe sagen, was uns schon der stoische Fragmentist so ausdrückte: interitu singulorum universa **sempiterna** fieri necesse est. Ja gerade die dreifachen Widersprüche, in denen sich dieser stoisirende Autor daselbst (p. 148) in einem Athem über die Weltvernichtung verwickelt, erweisen sich jetzt nur als umsomehr charakteristisch und unsere Darstellung bestätigend.

Aber man höre einen stoischen Autor selbst, Marcus Antoninus V. § 13: „Ich bestehe aus Ursächlichem und Materiellem (αἰτιώδους καὶ ὑλικοῦ), **Keines** von diesen beiden wird in das Nichtsein (εἰς τὸ μὴ ὂν) zurückgehen, wie es auch nicht aus dem Nichtsein geworden ist. Vielmehr wird jeder meiner Theile dem Gesetze der Umwandlung gemäß (κατὰ μεταβολήν) zu einem andern Theile des Weltalls gemacht und dieser wandelt sich wiederum in einen andern Theil des Weltalls um (εἰς ἕτερον μέρος τοῦ κόσμου μεταβάλλει) und sofort ins Unendliche (εἰς ἄπειρον), denn dieser Umwandlung gemäß (κατὰ μεταβολήν) bin ich selbst geworden und die, die mich gezeugt haben und wieder rückwärts in's Unendliche. Denn nicht hindert es, so zu sprechen, wenn auch in Gemäßheit vollbrachter Perioden das Weltall gegliedert wird; „οὐδὲν γὰρ κωλύει οὕτως φάναι, κἂν κατὰ περιόδους πεπερασμένας ὁ κόσμος διοικῆται".

So? Und warum hindert den kaiserlichen Philosophen diese Lehre von der periodischen ἐκπύρωσις, von der angeblich in zeitlicher Trennung von der Weltbildung vor sich gehenden Weltvernichtung, nicht, wie er selbst als einen scheinbaren, aber nur scheinbaren Widerspruch hervorhebt, an den

1) Auch Tatianus muß Lob gespendet werden, wie richtig er sich or. ad Graec. c. IX. p. 23 ausdrückt, daß nach den Stoikern „in Gemäßheit gewisser Zeitkreise dieselben Dinge immer entständen und vergingen", οὐχ ὡς οἱ Στωικοὶ δογματίζουσι κατά τινας κύκλων περιόδους γινομένων ἀεὶ καὶ ἀπογινομένων τῶν αὐτῶν, wo also gleichfalls nur von einem Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge, nicht von einem Weltuntergang, die Rede ist und das ἀεὶ auch die ununterbrochene Stetigkeit dieser Bewegung zeigt.

ewigen Proceß des immer in neue reale Bestimmtheit, in reale Theile der Welt umschlagenden Anderswerdens zu glauben? Man sehe, ob es möglich ist, eine andere Antwort zu geben, als die in der vorstehenden Entwickelung enthaltene! Man sehe, wie eingeweiht in das wahre Wesen der ἐκπύρωσις Marcus Antoninus war!

Wenn also derselbe Autor III. § 3 vom Ephesier sagt: „Herakleitos, der so vieles über die ἐκπύρωσις der Welt physiologisirte (Ἡράκλ. περὶ τῆς τοῦ κόσμου ἐκπυρώσεως φυσιολογήσας — — ἀπέθανεν)“, so wird dies jetzt niemand mehr täuschen können, wie es noch Schleiermacher (p. 464) täuschte. Im Gegentheil, daß er „τοσαῦτα“ darüber physiologisirt habe, weist deutlich darauf hin, daß die ἐκπύρωσις ein solcher Mittelpunkt seines gesammten physischen Systems gewesen ist, wie wir dies durch die Nachweisung des physisch-siderischen Processes, welcher ihren Inhalt bildet und welcher die Welt constituirt, dargethan haben. Sonst ließ sich gar nicht „so vieles“ über sie physiologisiren. Wie durchsichtig klar in jedem seiner Worte wird jetzt nicht auch der Bericht des Numenius über die Stoiker bei Euseb. Pr. Ev. XV, c. 19. p. 820: Ἐπὶ τοσοῦτον δὲ προελθὼν ὁ κοινὸς λόγος καὶ κοινὴ φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη τέλος ἀναξηράνασα πάντα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιοῦσαν ἐνιαυτὸν τὸν μέγιστον καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις. Ἐπανελθοῦσα δὲ, διὰ τάξιν, ἐφ' οἵας διακοσμεῖν ὡς αὔτως ἤρξατο, κατὰ λόγον πάλιν τὴν αὐτὴν διεξαγωγὴν ποιεῖται, τῶν τοιούτων περιόδων ἐξ ἀϊδίου γινομένων ἀκαταπαύστως. Obgleich hier doch das inhaltliche Wesen der ἐκπύρωσις geschildert wird und werden soll, wird doch einer solchen eigentlich gar nicht erwähnt. Die Bewegung vielmehr, die sie vollbringen soll (ἀναξηράνασα κτλ.), zieht sich sofort in eine Wiedergeburt, in eine ἀνάστασις zusammen, welche hier mit der Beendigung des großen Jahres ganz ebenso zusammenfällt, wie sonst die ἐκπύρωσις. Das große Jahr, die ἀποκατάστασις der Gestirne, wird hier sofort als eine ἀποκατάστασις der Dinge genommen, als eine Wiederkehr des physischen kosmischen Kreislaufs. Die ganze Bewegung wird von dem Logos, dem Gesetze der Umwandlung ins Gegentheil, vollbracht und diese Kreisläufe des Daseins gehen ununterbrochen — ἀκαταπαύστως — vor sich.

Das διὰ τάξιν ἐφ' οἵας κτλ. zeigt noch besonders deutlich, wie die neue Periode eben nur darin besteht, daß Jedes wieder die Formen des

kosmischen Kreislaufs — von Feuer in Wasser, von Wasser in Erde, von dieser rückwärts in Feuer sich umwandelnd — durchmacht.

Denn es erhellt jetzt von selbst, daß auch jener „ohne Abweichung gleichen“ (*ἀπαράλλακτος*) Wiederkehr des Nämlichen in der neuen Periode zunächst eben nur der Gedanke des gleichen kosmischen Verlaufes, nach welchem jeder Stofftheil wieder dieselben Umwandlungen durchmacht, zu Grunde liegt.

So konnten freilich möglicherweise selbst die Stofftheile, welche früher einen menschlichen Körper gebildet hatten, sich wieder zusammenzufinden scheinen, und jedenfalls lag in dem Sinne eine wirkliche Auferstehung der Leiber vor, daß alle solche Stofftheile, welche einmal einen menschlichen Leib gebildet hatten, in der neuen Periode, da sie alle dieselbe verhängte Reihe der Umwandlungen wieder durchlaufen, wieder in irgend einen menschlichen Leib, wenn auch nicht in denselben individuellen, wie früher, sich umsetzen. Bei einer streng festgehaltenen Vorstellung von der vollständigen Regelmäßigkeit dieser Bewegung mußte man jedoch allerdings auch von hier aus immer wieder auf den Zusammentritt derselben Stofftheile zu Einem Leibe, also zu einer Wiederherstellung oder Auferstehung der individuellen Leiber gelangen. In jenem unverständigen Ziehen von abstracten Verstandesconsequenzen, welches bei den Stoikern in demselben Verhältnisse wuchs, in welchem sie den speculativen Begriff verloren, kamen diese aus der Gleichheit des kosmischen Naturprocesses sogar bis zu einer Wiederkehr derselben Kleider, die Sokrates &c. getragen habe. Noch Chrysippus dagegen halte sich sogar über die Wiedererstehung der individuellen Leiber sehr vorsichtig dahin ausgedrückt, daß sie blos „nicht unmöglich“ sei (*οὐδὲν ἀδύνατον* s. oben p. 187). Zeno dagegen[1]) scheint sich über diesen Punkt bestimmter geäußert zu haben und so dürfte auch Heraklit selbst*) eine solche Auferstehung der Leiber

1) Vgl. oben p. 187, 1. Jetzt wird auch erst verständlich die Stelle des h. Epiphanias, Haeres. V. p. 12. ed. Petav., wo so bestimmt die in der Regel nur den Pythagoräern zugeschriebene Lehre von der Metensomatose — freilich aber auch in einer von dem pythagoräischen Dogma hinreichend verschiedenen Weise (*μεταγγισμούς τε ψυχῶν καὶ μετενσωματώσεις ἀπὸ σώματος εἰς σῶμα καθαιρομένας σῶμα τῶν κτλ.*) — den Stoikern nicht nur zugeschrieben, sondern sowenig dies bisher mit den Nachrichten über die stoische Seele zu stimmen scheinen konnte, als ein systematischer und durchgeführter Mittelpunkt ihrer Philosophie hervorgehoben wird in den Worten: *διὰ πολλῆς αὐτῶν πλάνης ταύτην τὴν ἀσέβειαν παρυφαίνουσι.*

*) Jetzt ist diese ohnehin durch die spätere Analyse der Stelle des Politikus erwiesene Vermuthung nun auch durch ein eigenes neues schon früher bezogenes Fragment des Ephesiers zur Gewißheit gebracht bei Pseudo-Origenes IX, 10.

um so eher ausgesprochen haben, als einige seiner Fragmente hierauf (s. § 34.) hinzudeuten scheinen, und als er endlich an den seit Pythagoras in Griechenland cursirenden Dogmen von der ägyptischen Seelenwanderung und Auferstehung die auch gerade mit jener obenerwähnten Phönixperiode verknüpft wurden [1]), einen näheren geeigneten Anlaß hatte, in jener Weise, die wir nun schon so oft bei ihm nachgewiesen haben, diese religiösen Dogmen zur Darstellung seiner speculativen physischen Begriffe zu benutzen, oder jenachdem man dies nun lieber ausdrücken will, diese Dogmen durch Hineinlegung seines — ureigenen — physischen Systems speculativ auszulegen.

---

p. 283: *Λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης φανερᾶς, ἐν ᾗ γεγενήμεθα· καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον οὕτως λέγων „„Ἐνθάδε ἐόντας ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν““.* Was wir etwa in dem Sinne nehmen: „dort seiend werden wir (die Seelen) auferstehen, Bewahrer und Erwecker der Lebenden und Todten". — Wer doch aber auf eine durchaus sichere Art beweisen könnte, was das für ein örtliches „Dort" ist, von dem Heraklit hier spricht! Unsere eigenthümliche Meinung hierüber haben wir bereits einmal in einer Anmerkung angedeutet. Und gewiß, könnten wir mit Sicherheit die Ansicht nachweisen, die wir uns sowohl über vieles in dem letzten Theil der plutarchischen Schrift de facie quae in lunae orb. app. als über manches bei Ocell. Lucanus gebildet haben, so sollte es nicht schwer werden, jenes „dort" zu bestimmen und manche höchst interessante Consequenzen würden sich daraus ergeben. Allein noch fehlen ganz positive Beweise, die es vielleicht noch zu ermitteln glückt und mit Conjecturen wollen wir hierin nicht gerne hervortreten. So unterdrücken wir denn einstweilen lieber unsere Ansicht und lassen hier nur die Verse jener Grabschrift folgen, die von Münter auf die samothrakischen Geheimnisse bezogen wird:

„In zwei Schaaren sind aber gesondert die Seelen der Todten,
Eine die unstät irret umher auf der Erde, die Andere
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgestirnen
Diesem Heere bin ich gesellt, denn der Gott war mein Führer".

(Münter, Erklärung einer griechischen Inschrift, welche auf die samothrakischen Geheimnisse Beziehung hat, in seinen antiquarischen Abhandlungen, Kopenhagen 1816, VII. p. 183 sqq.)

(Zu jener Schaar, welche unstät irrt auf der Erde oder vielmehr, wie es in dem Text heißt „*τῶν ἑτέρη μὲν ἐπιχθονίη πεφόρηται*", vgl. man besonders die oben Bd. I. p. 274 erörterte Stelle des Plutarch). Ueber den ägyptischen Glauben, daß die Götter und ebenso auch mit diesen die reinen Seelen nach dem Tode die Gestirne bewohnen, siehe die Zusammenstellungen bei Roeth, Aegyptische Glaubenslehre, Note 234 a. und b., Note 267 sqq.

1) Ueber den Zusammenhang der Phönixperiode mit der Seelenwanderung, sowie die Beweise darüber, daß auch diese chronologische Periode manchmal auch als eine *ἀποκατάστασις* der Gestirne aufgefaßt wurde, siehe bei Lepsius a. a. O. p. 170 sq., 183 sq., 194 sqq.

Denn daß Heraklit auch bei dieser seiner als eine scheinbare ἐκπύρωσις hingestellten periodischen kosmischen Erneuerung, bei der ἀποκατάστασις der Gestirne, an welche sie sich knüpft, bei der damit verbundenen cyclischen Auferstehung der Leiber u. s. f., überall dem Materiale nach auf dem Boden orientalischer und orphischer religiöser Dogmen und Traditionen steht und auch hier wieder jene hellenische Vergeistigungsarbeit dieses mythischen Stoffs in großartiger und gewaltiger Weise bereits begonnen hat, die Plato nach ihm in noch tieferem Sinne nur fortsetzt, scheint uns nach allem Bisherigen bereits auf der Hand zu liegen. Denn schon die ganz bestimmte Notiz, die in jener Nachricht bei Stobäus, in den Placitis ꝛc. vorliegt, Heraklit habe sein großes Jahr aus heliakischen Jahren bestehen lassen, weist entschieden auf seine Kenntniß entweder des persischen oder ägyptischen Jahres hin, mag diese im letzteren Falle nun eine blos durch Thales vermittelte, oder vielmehr durch dessen Vorgang nur angeregte gewesen sein [1]). Denn von den griechischen Stämmen in jener Zeit steht es ja doch ganz fest, daß man bei ihnen allen immer nur Mondjahre denken darf und am wenigsten gewiß würde man hiervon für Ephesus, dem Sitze der großen Mondgöttin Artemis, abweichen können. — Wir wissen ja aber auch nicht nur anderwärts her, sondern gerade auch aus Platon (Timaeus p. 22 [2]) ganz urkundlich, wo Heraklit die Lehre von einer periodischen ἐκπύρωσις und einer mit ihr zusammenhängenden ἀποκατάστασις der Gestirne bereits vorgefunden hat, nämlich in Aegypten. Ebenso scheint die Art, wie Heraklitus in Bezug auf dieses große Jahr von Censorinus mit Linus zusammengestellt wird, auf Aegypten hinzuweisen. Die Orphiker hatten sich gleichfalls bereits dieses Stoffs bemächtigt und eine ἐκπύρωσις gelehrt, wie schon aus Plutarch (de def. orac. p. 316, vgl. Lobeck. Aglaoph. T. II. p. 787 — 806) hinreichend hervorgeht. Ja, wenn einer von Lobeck ib. p. 791 angeführten Notiz des Nigidius zu glauben wäre, so hätte nicht nur Orpheus, sondern auch die Magier

---

1) In diesem Zusammenhange wird auch die Nachricht bei Diogenes L. I, 23, welcher den Herakleitos als einen Zeugen dafür anführt, daß Thales die bekannte Sonnenfinsterniß vorausgesagt habe, von Bedeutung, da sie immerhin Beschäftigung Heraklits mit astronomischen Gegenständen zeigt.

2) „— — das Wahre davon aber ist die Abweichung der die Erde umkreisenden Himmelskörper und in langen Zwischenräumen eintretende Zerstörung des auf Erden befindlichen durch vieles Feuer" ꝛc. sagt der saitische Priester daselbst zu Solon. — Vgl. Origin. c. Cels. V. p. 252. de la Rue; Epiphan. Haeres. XVIII. p. 39. ed. Petav. u. Herodot. II. c. 142 mit den Erklärern.

von irgend einer solchen ἐκπύρωσις gewußt und sie als die Periode apollinischer Herrschaft bezeichnet. „Quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus dispescunt, inter quos et Orpheus primum Saturni, deinde Jovis, tum Neptuni, inde Plutonis, nonnulli etiam, ut Magi, Apollinis fore regnum. In quo videndum, ne ardorem sive illa ecpyrosis appellanda est, dicant“ [1]).

Von Aegypten endlich kamen ja auch und waren ja auch dort, wie schon bemerkt, mit dieser periodischen ἀποκατάστασις der Gestirne verknüpft [2]) die Lehren von den cyclischen Wiedergeburten der Seelen und

1) Dennoch darf man wohl keinesfalls hierbei an persische Grundlage denken wollen. Zwar lehrt die Zendreligion eine Auferstehung der Leiber nach 12000 Jahren (siehe Kleuker, Zend-Avesta Anhang I. p. 276—281) und auch im Einzelnen treffen dabei Analogieen genug zu. Die Welt wird durch Feuer gereinigt, dessen Hitze das Metall zu Strömen schmilzt (siehe daselbst). Im Vendidad heißt es: „Das Wort und (besonders) der Izeschne lehren uns, daß die Wiederherstellung (aller Dinge) durch Ormuzd's Macht erfolgen wird“ (ib. p. 140). Die Gebeine und Gelenke wachsen dabei neu (Izeschne 52; cf. Iz. H. 57; Jescht-Mithra 89; Card. 18 u. 19, Kleuker. T. II. p. 229). Die Erde wird Gebeine und Wasser und Blut und Pflanzen und Haar und Leben hergeben (Bun-Dehesch XXXI; Kleuk. T. III. p. 111 sq.). Im Jescht-Raschne-rast werden die Sterne sogar „des Wassers Keime, der Erde und der Bäume Keime“ genannt (siehe bei Kleuk. T. II. p. 245). Allein abgesehen von all den übereinstimmenden Zügen, die bei diesem Theil des heraklitischen Systemes auf speculative Auslegung ägyptischer Traditionen hinweisen, besteht zwischen der Wiedergeburt der Leiber, wie sie in den Urkunden über die Zendreligion vorliegt, und der heraklitischen cyclischen kosmischen Regeneration und Leiberauferstehung der constitutive Unterschied, daß jene persische Wiederauferstehungsepoche von 12000 eine einmalige und abschließende ist („Und ist die Todtenbelebung vollendet, so wird sie kein zweitesmal erfolgen“ heißt es im Bundehesch a. a. O. ausdrücklich) und dies auch nach dem Geiste der ganzen Religion wohl sein mußte. — In Aegypten dagegen trifft einerseits die in der Volkstradition an ihre große Siriusperiode geknüpfte Sage von einer periodischen ἐκπύρωσις und Neubildung der Welt und andrerseits das, besonders in der Form wie es uns Herodot II, 123 giebt, merkwürdig genau mit dem nachgewiesenen Gedanken der heraklitischen ἐκπύρωσις — als der vollbrachten und von neuem beginnenden Durchlaufung aller kosmischen Daseinsformen — zusammenstimmende Dogma überein von dem cyclischen Rundlauf der Seele durch das Erdige, Feuchte und Geflügelte (ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖθις ἐς ἀνθρώπου σῶμα ἐσδύνειν), welchen sie in einem Cyclus von 3000 Jahren vollbringt; ein Dogma, das nach Herodot gar viele hellenische Philosophen benutzt haben, die Einen früher, die andern später (τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, κτλ.).

2) Eine bestimmte Auflösung der Zahl aber des großen Jahres bei Heraklit, die von den Placitis und Stobäus auf 18000, von Censorinus auf 10800 Jahre

Leiber, den *ἀνακυκλήσεις* oder Palingenesien, welche von den Orphikern (siehe Lobeck, besonders p. 795 sqq.) sich zueigen gemacht worden waren, die Lehre von der Seelen Auf- und Niederweg (*ἄνοδος* und *κάθοδος*), Dogmen und Traditionen, welche somit (vergleiche §§ 5. 8. 9.) sämmtlich

angegeben wird, scheint mir, solange sich beide Angaben widersprechen (und vollkommen wohl könnten auch beide falsch sein) und noch nähere Mittelglieder fehlen, bei dem bekannten verführerischen Spiel von Zahlen nicht wohl thunlich zu sein. Daß die Zahl ein Multiplicat ist, ist freilich von selbst klar. Und noch soviel dürfte feststehen, daß ferner bei weitem die meisten materiellen Anzeichen auf die Phönixperiode (zumal gerade auch schon wegen der mit ihr verknüpften Mythen) hinweisen, wie theils schon aus dem Bisherigen klar ist, theils aber auch im weiteren Verlauf des § noch erhebliche Bestätigung finden wird. Ueber die bestimmte zahlenmäßige Reduction aber läßt sich unter den obigen Umständen, um ein Wort Lessings zu gebrauchen, nur mehr *γυμναστικῶς*, nicht *δογματικῶς*, sprechen, was aber in einer Anmerkung umsomehr gestattet sein mag, als auch der Zufall selbst, mindestens wo er mit einer gewissen Consequenz auftritt, ein Interesse hat. Unterstellen wir also zunächst die etwas sprödere Zahl von 10800. Die Placita und Stobäus sagen nun, Herakleitos habe sein Jahr aus 18000 Sonnenjahren bestehen lassen, Diogenes aber aus 365 solcher Jahre, aus welchen nach Herakleitos das Jahr bestand, „*Διογένης, ἐκ πέντε καὶ ἑξήκοντα καὶ τριακοσίων ἐνιαυτῶν τοσούτων, ὅσων ὁ κατὰ Ἡράκλειτον ἐνιαυτός*“. Es ist dies Diogenes der Babylonier, der stoische Philosoph. Heeren z. d. St. meint, Diogenes habe ein Jahr von 365 Jahren angenommen. Dies ist nun offenbar falsch. Der Text zeigt klar, daß das heraklitische Jahr dem des Diogenes zu Grunde liege. Nimmt man dies aber zunächst ganz wörtlich, so würde das Jahr des Diogenes 365×18000=6,570,000 Jahre, oder wenn man auch nur die Zahl 10800 anwendet, 3,942,000 Jahre betragen haben. Es erhellt von selbst, daß dies ganz unmöglich ist. Nirgends findet sich auch nur eine entfernte Spur von einer derartigen ungeheuren Periode. Nirgends findet man eine größere Zahl als die von 432000, mit der sich selbst die Indische Phantasie für ihr Kali juga hat genügen lassen. Wir glauben daher, daß in der Nachricht vielmehr das enthalten ist, daß Diogenes den dem heraklitischen großen Jahr zu Grunde liegenden Multiplicandus beibehalten und durch einen verbesserten auf die Zahl von 365 bestimmten Multiplicator zu seinem großen Jahre vervielfältigt habe. Dies würde den Worten des Textes kaum ganz widersprechen, da ja auch dann Diogenes sein großes Jahr aus 365 mal so vielen bestehen ließ, aus wie vielen Heraklit das seinige bildete. Und wenn selbst ein gewisser Widerspruch mit dem Texte vorläge — wie leicht kann hier nicht eine irrige Auffassung, ja bloße Undeutlichkeit in den Quellen, denen die Placita folgen, die Veranlassung sein! Welches ist aber der Multiplicandus in der heraklitischen Zahl? Bei der Zugrundelegung der Zahl des Censorinus von 10800 trifft hier Folgendes zusammen: Lepsius hat (Chronol. I. p. 181) gezeigt, daß in dem bekannten Fragment des Hesiods (50) unter Zugrundelegung des bei Horapollo II, 89. angegebenen Lebens der Krähe von 400 Jahren die Lebensdauer des Phönix sich auf 43000 und die höchste die der

aus der unmittelbaren Geltung und dogmatisch-religiösen Bedeutung, die sie für die Orphiker und unzweifelhaft auch für die Pythagoräer hatten, von Heraklit herausgehoben, von ihm mit dem Geiste seiner Philosophie durchdrungen und mit einer wunderbaren speculativen Kraft in Ein consequentes und fest zusammenhängendes System speculativer Physik verarbeitet worden sind.

Endlich ist hier der Ort, einen kurzen Blick auf das Verhältniß Heraklit's zu dem platonischen Timaeus zu werfen, welches sich nunmehr nach dem in diesem § und schon nach dem im § 23. Entwickelten deutlich ergeben haben muß. Ohne uns des Zeugnisses des Timaeus zu bedienen, auf welchen wir bisher nur beiläufig in einer Anmerkung hingewiesen haben, hat sich bereits herausgestellt, wie das, was Plato daselbst sagt über die Zeit,

---

Nymphe auf 432000 Jahre stellt, was wieder genau mit der Zahl des ältesten babylonischen Zeitalters aus 120 Saren von 3600 Jahren (siehe ib. p. 22.) zusammentrifft. Vergleicht man zu diesen Zahlen das heraklitische Jahr von 10800, so findet sich, daß es gerade der vierzigste Theil der Lebensdauer der Nymphe und der vierte Theil der Phönixdauer ist, daß es dagegen das Alter der Krähe von 400 Jahren gerade 27 mal — eine ja vielfach bedeutsame Zahl — in sich enthält. Behält man also diesen Multiplicandus von 400 bei, setzt aber an die Stelle der 27 den Multiplicator des Diogenes von 365, so kommen dabei gerade 146000 Jahre, d. h. eine hundertfache Sothisperiode heraus! Wie leicht man die Zahl auch in chaldäische Saren von 60 Jahren auflösen könnte, liegt auf der Hand. Nähme man wieder die Zahl der heraklitischen γενεά von 30 Jahren als Multiplicandus an, so käme man auf einen Multiplicator von 360 und das könnte gar auf die gewiß ganz unzuläßige Vermuthung führen, als habe Heraklit nur ein Jahr von 360 Tagen gekannt und als deute hiernach auch die berichtete Verbesserung des Multiplicators durch Diogenes auf 365 hin.

So wird man schon von der einen Zahl hinlänglich im Kreise getrieben. Stände aber die Zahl von 18000 fest, so wären dann, auch δογματικῶς gesprochen, die Zahlen der Phönixperiode wohl unläugbar. Denn dann wäre, zumal sich später eine Nachricht zeigen wird von einer Wiedergeburt der Leiber bei Heraklit nach 500 Jahren 1) das große Jahr nur die bei Herodot wie Plato sich findende doppelte große Phönixperiode von 3000 Jahren 6mal genommen und bei der 6 müßte man doch wieder denken an den bekannten orphischen Vers im Philebus p. 66. C.: „Aber im sechsten Geschlecht (γενεᾷ) laßt ruhen den Kreis des Gesanges". Es wäre 2) die kleine Phönixperiode von 500 Jahren 6×6 genommen ꝛc. ꝛc.

Wäre aber, — und vieles kann geneigt machen, dies zu glauben — bei Macrobius in Somn. Scip. II. c. 11 in den Worten: „— — hoc autem ut physici volunt post annorum quindecim millia peracta contingit" an Heraklit zu denken, so wäre die Sache am klarsten. Denn die 15000 Jahre wären dann offenbar ein Multiplikat der kleinen Phönixperiode und der heraklitischen γενεά von 30. — Ueber die ägyptische dreißigjährige Sel-Periode siehe Lepsius Chronol. p. 161 sqq.

über ihre Erzeugung durch die von einander abweichende Bewegung der Himmelskörper, über die Function der Sonne als dem Maaße ihrer Umläufe, über Tag und Nacht als Umlauf „dieser einen und vernünftigsten Kreisbewegung" und endlich über die Ausfüllung des vollkommenen Jahres durch die vollkommene Zahl der Zeit, — durchaus auf heraklitischer Grundlage beruht und nur durch Vereinigung mit pythagoräischen Philosophemen eine andere Aus- und Durchführung als bei Heraklit erhalten hat. Hin und wieder leuchten selbst die heraklitischen Ausdrücke noch durch und manches in dieser Stelle wird jetzt vielleicht heller geworden sein, als es bisher war. Sogar das Verhältniß der Zeit zum ewigen Wesen, mit dem Plato diese Auseinandersetzung beginnt, ist nur ganz analog wie bei Heraklit bestimmt [1]).

Die flüchtigste Betrachtung der Stelle wird jetzt hinreichen, dies Alles zum Augenschein zu bringen. „Als aber der Vater — sagt Plato ib. p. 37. C. — die von ihm erzeugte Welt bewegt und lebend bemerkte, eine Freude der ewigen Götter, da empfand er Wohlgefallen und erfreut gedachte er sie nur noch mehr dem Urbilde ähnlich zu machen. Wie also dieses nun selbst ein ewiges Wesen ist (ζῶον ἀΐδιον), so gedachte er auch dieses All nach Möglichkeit zu einem eben solchen zu vollenden. Die Natur des Wesens aber war eine ewige. Und dieses nun ganz auf das Erzeugte (γεννητῷ) zu übertragen, war nicht möglich; ein gewisses bewegtes Bild der Ewigkeit aber beschloß er zu machen und er macht, indem er hiermit zugleich den Himmel gliedert (διακοσμῶν), von der in Einem beharrenden Ewigkeit ein nach der Zahl gehendes bewegliches Bild, das, was wir Zeit genannt haben". Wir unterbrechen uns hier. Der Ausdruck „der Zahl nach" ist Heraklit fremd. Aber eben nur der Ausdruck ist es. Was Plato hier als Wesen der Zeit definirt, zuerst in mehr ontologischer, später in mehr physischer Fassung, ihr unangemessenes Verhältniß zu Dem, was er das ewige Urbild nennt und der Grund für diese Unangemessenheit, den er angiebt, weil die Zeit als ein Außereinander und Nacheinander (der Zahl nach) das Ewige realisire, ist, wie sich bereits von den verschiedensten Punkten aus übereinstimmend ergeben hat, durch und durch heraklitisch. Es ist derselbe Grund, aus dem die Stoiker die Zeit den ἐκκρίτικον ῥόον τοῦ ῥεύματος (s. oben p. 121) genannt haben. Aber auch die Stoiker haben nicht aus Plato diese Definition geschöpft. Man braucht nur zusammenzufassen, was

1) Nur dieses Wesen selbst, das aber schon jenseits der Physik und des Timäus liegt, ist bei Plato freilich zu einem ganz andern geworden.

wir an den verschiedenen Orten bei Heraklit über die Zeit gehört haben, um zu sehen, wie auch Plato diesen Begriff der Zeit und ebenso auch ihr Verhältniß zu dem, was er ewiges Urbild, Heraklit aber unsichtbare Harmonie oder *λόγος* oder das Eine Weise rc. nennt, bei dem Ephesier schon vorgefunden hat. Zuvörderst ist hier der Ort, nachdrücklichst jene immer so vernachläßigte Nachricht des Sextus (adv. Math. X, 216 und 230) zu urgiren, daß (vgl. Bd. I. p. 358 sq.) nach Heraklit die Zeit sich nicht unterscheide von dem Seienden und dem ersten Körper (*κατὰ τὸν Ἡράκλειτον μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος*, was, wie sich aus X, 230 ergiebt, auch diejenigen bei Heraklit annahmen, welche nicht glaubten, daß das Erste bei ihm überhaupt ein Körperliches sei). Wir haben schon a. a. O. gezeigt, daß die Zeit in der That dieselbe Identität von Sein und Nichtsein (Jetzt und Nichtjetzt) ist, wie auch das Feuer und daselbst auch gezeigt, wie die Stoiker dies wirklich so aufgefaßt, indem sie stets die Körperlichkeit in ihr festhalten, dann aber abwechselnd behaupten, daß in ihr gar kein „Jetzt" (keine Gegenwart), und wieder daß in ihr gar kein „Nichtjetzt" (keine Zukunft und Vergangenheit, sondern nur Gegenwart) sei. Gerade aber weil so die Zeit bei Heraklit nur dasselbe ist, was das kosmisch-elementarische Feuer, folgt schon hieraus, daß sie, wie dieses, nur in dem beständigen Auseinandertreten ihrer Momente in reale Verschiedenheit besteht und daher in demselben unangemessenen Verhältniß zum Logos steht, wie der reale Proceß zum ideellen (cf. p. 31. p. 37—48). Oder daß sie eben deshalb, weil stets in diese inadäquate Form des Auseinanderseins ihrer Momente ergossen, jene Sphäre der unangemessenen Trübung des Göttlichen oder der *ἀδικία* ist, als welche uns Plutarch (s. Bd. I. p. 140) in jener wichtigen Stelle den Begriff der ganzen realen Natur (*φύσις*) bei Heraklit schildert; oder endlich, daß sie, um mit Heraklit selbst zu reden, deshalb nur ein schlechteres Abbild der bessern unsichtbaren Harmonie zu geben vermag (siehe Bd. I. p. 97 sqq.).

Wir haben jetzt aber auch von allen diesen und ähnlichen Bestimmungen abgesehen, schon p. 111 sqq. p. 120 sq. auf rein physischem Wege gefunden, wie der Begriff der Zeit bei Heraklit gar kein anderer ist, als der der realen *μεταβολή*, des circulirenden Naturprocesses selbst, oder noch genauer gesagt: wie sie nur die realen Quanta und Stadien jener durch die Gestirne hindurchgehenden Circulationsbewegung aus Meer in Feuer und aus diesem in Meer darstellt, und wie deshalb die Sonne in ihrem Lauf nur der beständige Circulations- und Zeitmesser ist. Dies ist es, weshalb die Stoiker einmal das

Wesen der Zeit als die Bewegung selbst (κίνησις) definiren, das anderemal sie den ἐκκρίτικον ῥόον τοῦ ῥεύματος nennen. Da also der Begriff der Zeit und jener realen μεταβολή, aus der sich alles weitere erzeugt, zusammenfällt, so sieht man, wie tief richtig jene bei Sextus aufbewahrte Meinung war, daß die Zeit sich nicht von dem Seienden überhaupt und dem ersten Körperlichen unterscheide. Aber eben deshalb ist sie beständig in einseitige Bestimmtheit auseinandertretende μεταβολή, die, wie wir so häufig nachzuweisen Gelegenheit hatten (cf. § 18. und anderwärts), sich von dem höchsten heraklitischen Begriffe, der unsichtbaren Harmonie, dem nie untergehenden Feuer, dem Einen Weisen, dem Namen des Zeus, dem Logos, der εἰρήνη, dem Aether ꝛc. eben dadurch unterscheidet, daß sie immer in reales Anderssein umschlägt und die Fülle ihres Inhalts somit nur im kreisenden, stets unangemessenen Auseinandersein ihrer Momente ausschüttet, während jener höchste Begriff zwar auch noch Proceß, aber nur ideeller, seine Momente nie in realen Unterschied entlassender, sondern in ihrem reinen Wandel in steter ungetrübter Identität mit sich bewahrender und somit niemals in der Sphäre des Sinnlichen adäquat zu realisirender Proceß ist [1]), was uns, als gerade zuletzt davon die Rede war (s. p. 94 sq.), Ocellus mit dem Gegensatze des ἀεὶ μεταβάλλειν und ἀεὶ θέειν ausdrückte.

Platon steht also selbst mit dem Verhältniß der Zeit zum ewigen Wesen streng auf heraklitischem Boden. Nur jenes ewige Wesen selbst hat bei ihm aufgehört, ideeller Proceß zu sein und sich zum ewigen Insichsein der Idee beruhigt.

Aber ferner: Wir recapitulirten eben, wie die Zeit bei Heraklit nachgewiesenermaaßen nichts anderes ist, als die realen Quanta und Stadien des durch die Gestirne hindurchgehenden Circulationsprocesses aus Meer und Feuer und umgekehrt. Dieser siderische Proceß ist es also, der bei Heraklit die Zeitabschnitte erzeugt, oder umgekehrt, je nachdem man dies ausdrücken will: diese Circulationsbewegung, deren Quanta Zeit sind, ist es, welche beständig den gesammten Umkreis und den Proceß der Gestirne erzeugt und erhält. Es beruhen also wiederum nur ganz und gar auf diesem Hauptgrundsatz der heraklitischen Physik, wie wir ihn oben entwickelt haben, jene obigen Worte Plato's, in welchen er mit der Bildung der Zeit zugleich und durch denselben Act (ἅμα διακοσμῶν τὸν οὐρανόν) den Himmel eingerichtet werden läßt. Und wie sehr bestätigt es nicht unsere ganze Darstellung, wenn wir sehen, wie auch

1) Vgl. Bd. I. p. 96 sqq.; das. p. 139 sqq.; Bd. II. p. 28—43.

Plutarch, als er diese Verknüpfung von Himmel und Zeit im Timaeus erklären will, wieder zu heraklitischen Ideenreihen und Anführungen zu greifen sich veranlaßt sieht [1])!

Von nun ab ist es nur noch nöthig, einige Sätze jener platonischen Stelle hier folgen zu lassen. Plato fährt fort: „Denn Tage und Nächte und Monate und Jahre, die es nicht gab, bevor der Himmel war (wir haben gesehen warum), deren Entstehung veranstaltet er jetzt zugleich mit dem Zusammentreten von diesem. Dieses alles aber sind Theile der Zeit, die wir unversehens und nicht mit Recht übertragen auf das ewige Sein. Denn wir sagen doch, daß es war und ist und sein wird, ihm aber kommt nach der wahren Rede nur das Sein zu (hier dürfte polemische Beziehung sowohl auf die heraklitische Definition des *κόσμος* als eines *πῦρ ἀείζωον*, welches „war, ist und sein wird“, als besonders auf die *γνώμη*, welche alles immer leiten wird, wohl unverkennbar sein); das „war“ aber und das „wird sein“ geziemt sich von dem in der Zeit gehenden Werden zu sagen. Denn beides sind Bewegungen, dem aber, was immer unbewegt [2]) auf gleiche Weise sich verhält, kommt es nicht zu, weder älter noch jünger (*οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον*, cf. Plato oben p. 106 sq. — worauf hier angespielt sein dürfte) durch die Zeit weder jemals noch

1) Wir meinen die schon früher betrachtete Stelle der plutarchischen Quaest. Plat. p. 1007. E., welche schließt: *ὧν* — nämlich der Zeitgrenzen — *ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς, ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι καθ' Ἡράκλειτον, οὐδὲ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός.* Haben wir oben p. 112 sqq. die dieser Stelle im Einklang mit vielen andern Belegen zu Grunde liegende systematische, die stetige Weltbildung vermittelnde Bedeutung der Sonne bei Heraklit nachgewiesen, so ist hier der Ort, einerseits darauf aufmerksam zu machen, wie übereinstimmend hiermit in dem zweiten der untergeschobenen Briefe (Stephan. p. 144 sq.) Herakleitos den Gott den Welterhaltungsproceß dadurch vermitteln und vollbringen läßt, daß er „der Sonne besiehlt“ (*μιμήσομαι θεὸν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων*), und andrerseits auf den aus der Stelle des Plutarch unverkennbar hervorleuchtenden ägyptischen Ton zu verweisen. Wie in ihr die Sonne „Aufseher und Wächter“ heißt, so führt sie in einer griechischen Inschrift bei der großen Sphinx in einem Dekret der Busiritaner zu Ehren Neros (Letronne, recherches pour servir à l'hist. de l'Egypte p. 392. Zeile 24 sq.) den Titel: „*ὁ παρ' ἡμῖν ἐπόπτης καὶ σωτήρ*“ „der Aufseher und Bewahrer des Irdischen“ (vgl. die platonisch-heraklitische Stelle von der Sonne, oben p. 114, wo es von ihr heißt, daß durch sie *πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς καὶ ἀνθρώποις*).

2) Vgl. was über das „bleibende Eine“ bei Heraklit in der aristotelischen Stelle de coelo gesagt worden ist, oben p. 21 sqq. p. 155—157 u. unten p. 254 sq.

jetzt geworden zu sein, noch es wiederum künftig zu werden, und überhaupt nichts, was das Werden dem im Sinnengebiet sich Bewegenden mittheilt, sondern dies sind eben die Formen der die Ewigkeit nachahmenden (cf. unten p. 216, 3.) und der Zahl nach kreisenden Zeit geworden (*ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνά τε μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου γέγονεν εἴδη*). Und hierzu noch solches, wie daß das Gewordene ein Gewordenes sei und das Werdende Werdendes sei und das künftig Werdende (*γενησόμενον*) ein Werden Werdendes sei und das Nichtseiende Nichtseiendes sei, von welchem Allem wir nichts genau sagen" (Die Beziehung auf Heraklitismus liegt auch hier überall auf der Hand). „Die Zeit also ist mit dem Himmel geworden, damit sie beide zugleich erzeugt auch zugleich aufgelöst werden, wenn überhaupt jemals irgend eine Auflösung ihrer stattfindet (*ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται*) und nach dem Urbilde der ewigen Natur, damit er ihr so ähnlich wie möglich sei. Denn das Urbild ist durch alle Ewigkeit seiend, er aber (der Himmel) durch die gesammte Zeit hindurch geworden und seiend und sein werdend (*ὡς γινομένου τοῦ οὐρανοῦ* sagt Aristoteles s. p. 164 sqq. von dem heraklitischen Himmel, und jetzt erst ist auch diese Stelle, die, worüber bald näher, gleichfalls auf jenen siderischen Proceß bei Heraklit geht, beiläufig ganz klar geworden). „Aus diesem Logos (*ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοίαυτης πρὸς χρόνου γένεσιν*; hier kömmt der echt heraklitische Terminus, den Plato vom Epheser übernommen hat, wieder zum Vorschein und zwar in seiner streng-heraklitischen Bedeutung) und aus diesem Gedanken Gottes in Bezug auf das Werden der Zeit, sind, damit die Zeit erzeugt werde, Sonne und Mond und fünf andere Sterne, die den Beinamen Wandelsterne haben, zur Abgrenzung und Bewahrung (*εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε*) der Zahlen der Zeit entstanden (vgl. jetzt das Obige). Nachdem aber Gott den Körper eines jeden von ihnen gemacht hatte, setzte er sie sieben an der Zahl in die sieben Umkreise (*περιφοράς*)[1]), in welchen der Umlauf des andern vor sich ging, den Mond in den ersten um die Erde[2]), die Sonne in den zweiten über der Erde[3]), den Morgenstern aber und jenen, welcher der Heilige des Hermes heißt, in den mit der Sonne in gleicher Geschwindigkeit laufenden Kreis, aber beide mit einer Kraft versehen, die der der Sonne entgegen-

---

1) Vgl. über die *περιφορά* oben p. 114 und Note 3, sowie p. 119.

2) Dies berichten auch die Berichterstatter von Heraklit, s. p. 122.

3) Auch nach Heraklit sind alle andern Sterne weiter als die Sonne von der Erde entfernt, die Sonne aber weiter als der Mond; siehe p. 122.

gesetzt ist, weswegen die Sonne und der Stern des Hermes und der Morgenstern sich gegenseitig und auf die gleiche Weise einholen und eingeholt werden".

Die Ausführung verläßt jetzt mehr und mehr Heraklit, indem sie mit den mehr allgemeinen physisch-speculativen Gedanken des Ephesiers die mehr physisch-astronomischen Philosopheme der Pythagoräer verbindet. Dann heißt es wieder: „Damit aber ein deutliches Maaß sei[1]) für die gegenseitige Langsamkeit und Schnelligkeit und damit das um die acht Kreise Herumlaufende in Bewegung bliebe[2]), entzündete (ἀνῆψε) Gott in dem Umlaufe, welcher sich als der zweite zu der Erde verhält, ein Licht, welches wir jetzt Sonne nennen, damit es soviel als möglich durch den ganzen Himmel hinschiene und diejenigen Wesen, denen dies zukam, der Zahl theilhaftig würden, belehrt von dem Umlaufe des gleichen und ähnlichen. Nacht und Tag also sind so und hierdurch entstanden (siehe p. 108 spq. p. 119, 1., sowie Bd. I. p. 88 sq. und § 27.), der Umlauf der Einen und vernünftigsten Kreisbewegung (ἡ τῆς μιᾶς καὶ φρονιμωτάτης κυκλήσεως περίοδος; Sache wie selbst Ausdruck werden hier also wieder durchaus heraklitisch). Und zwar der Monat, wenn der Mond vollendet habend seinen Kreislauf die Sonne

1) Vgl. den § 23. „die Sonne ein Maaßverhältniß".

2) Die Stelle ist eine der schwierigsten und die Herausgeber nehmen gewöhnlich an, daß sie verdorben sei, z. B. Stallbaum: „Scabra haec oratio et maxime impedita facile videatur aliquam suscepisse maculam". Schneider übersetzt: „Damit aber ein deutliches Maaß für die gegenseitige Langsamkeit und Geschwindigkeit wäre, mit welcher die acht Kreise sich bewegten, gründete Gott rc." Hierbei ist aber eben der Text verlassen, denn dieser lautet: „ἵνα δὲ εἴη μέτρον ἐναργές τι πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτι καὶ τάχει καὶ τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φορὰς πορεύοιτο κτλ." Wir haben nun versucht, streng bei dem Texte zu bleiben und denselben als gesund aufzufassen, indem wir in Bezug auf die grammatische Construction das πορεύοιτο wie εἴη von ἵνα abhängen lassen (ἵνα εἴη καὶ ἵνα τὰ ... πορεύοιτο). Dann wäre die Sonne nicht blos das Maaß jener Bewegungen, sondern auch mit Ursache, daß der gesammte Umkreis in Bewegung bleibt d. h. es läge dann hier Beziehung auf den streng heraklitischen Gedanken vor, daß die gesammte umkreisende μεταβολή (— denn diese wäre mit dem τὰ περὶ τὰς ὀκτω φορὰς bezeichnet —) durch die Sonne hindurchgeht und durch sie in Bewegung erhalten wird. Ich will für diese Auffassung nicht gerade einstehen, aber einen äußerst hohen Grad von Wahrscheinlichkeit scheint sie mir zu bekommen durch die überhaupt hier zu vergleichende und oben p. 114 erörterte Stelle des Theaetetos, wo es heißt: ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ᾖ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σώζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις; vgl. auch die Stelle des Politikus und oben p. 119.

wieder eingeholt hat; das Jahr aber, wenn die Sonne ihren Kreislauf vollendet hat. Die Umläufe der übrigen aber haben die Menschen, wenige unter den vielen ausgenommen, nicht bemerkt und geben ihnen weder Namen, noch messen sie sie gegeneinander beobachtend durch Zahlen und wissen[1]) also so zu sagen auch nicht, daß ihre unsäglich vielen und wunderbar mannigfachen Irrsale Zeit sind. Nichtsdestoweniger aber läßt sich begreifen[2]), wie die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann ausfüllt, wenn die Schnelligkeiten aller acht Umläufe gegeneinander zugleich beendigt, wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekommen sind, gemessen durch den Kreis des gleichen und ähnlich gehenden. In Gemäßheit dessen (*κατὰ ταῦτα*) und dieserhalb wurden alle die Sterne erzeugt, welche den Himmel durchwandernd Umwendungen haben (*ὅσα .. ἔσχε τροπάς*; es ist wieder heraklitische Terminologie, die hier durchbricht), damit dieses Wesen so ähnlich als möglich sei dem vollkommenen und vernünftigen Wesen in Bezug auf die Nachahmung[3]) seiner durchaus ewigen Natur".

Wer aber an dieser Zurückführung der analysirten Stelle im Timäus auf Heraklit noch zweifeln wollte, der würde doch unrettbar überführt werden durch eine andere parallele Stelle Platon's. Wir meinen jenen vielberühmten, aber noch niemals wirklich erklärten Mythos im Politikus, p. 269 sqq. Und freilich ist die Analyse desselben kein leichtes Geschäft. Denn es liegt in dieser Darstellung eines jener wunderbaren platonischen Gewebe von Billigung, Deutung, Verknüpfung und Ironie vor, wie wir sie eben nur bei Platon finden, ein Gewebe, dessen meisterhaft durcheinandergeschlungene Fäden nur mit größter Behutsamkeit lösbar sind. Dennoch dürften wir jetzt in den Stand gesetzt sein, diese Lösung zu vollbringen. Denn jeden-

---

1) *ὥστε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασι κτλ.*, die Wendung entspricht sehr jener eigenthümlichen Manier, in der Heraklit sein Wissen so häufig gegen das Nichtwissen der Menschen kehrt.

2) *ἔστι δ' ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατόν κτλ.* Plato spricht hier also offenbar wie jemand, der auf eine bereits vorhandene und bekannte Meinung hinweist und deren Begreiflichkeit nachweist. Hiermit kann er aber nur Heraklit meinen, denn von den Einzigen, an die man sonst hier würde denken können, von den Pythagoräern wird, soviel wir wissen, nirgends erwähnt, daß sie ein großes Jahr gelehrt hätten.

3) Ueber die Nachahmung des Gottes und des Alls als so heraklitisches wie stoisches Dogma siehe Bd. I. p. 42, 1. p. 166 u. Note 1. u. Bd. II. p. 119 und hierzu den Heraklitiker (Pseudo-Hippokrates) de diaeta p. 638. Kuehn.: *ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτῷ ἑωυτὸ, τὰ ἐν σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα* ib. p. 645 und häufig.

falls wird hier noch viel concreter, als in der eben erörterten Ausführung des Timäus, die heraklitische Grundlage festgehalten. Hier schließt sich Plato jedenfalls, in Ideenreihe wie Terminologie, noch weit treuer an den Ephesier an, indem beständig von einer Umwendung der Welt ins Gegentheil (*εἰς τὸ ἐναντίον*) und nicht nur von einer *τροπή* der Gestirne, sondern auch noch von einer mit dieser verbundenen *μεταβολή* derselben, von einer Umwendung der Welt in „den Weg des sinnlichen Seins“, von der *εἱμαρμένη* u. s. w. u. s. w., die Rede ist. Zuvörderst giebt Plato selbst deutlich zu erkennen, daß er hierbei im wesentlichen auf der Grundlage einer bereits vorhandenen Darstellung fußt, mit dieser aber ihr fremde Züge und Mythen verknüpfen wird. „Durch die Länge der Zeit aber — sagt er — hat sich Einiges ganz verlöscht und das Uebrige erzählt man zerstreut und jedes Einzelne abgerissen von dem Uebrigen“ [1]). Wie denn auch gewiß die deutende Verknüpfung mit dem Mythos vom goldenen Zeitalter und den Erdensöhnen [2]) ein solcher Heraklit fremder Zug sein dürfte. Kaum aber beginnt Plato die Darstellung, so beginnt er sie auch, — und zwar abweichend vom Timäus, wo er natürlich nur soviel aufnahm, als er mit seiner eigenen Anschauung von Gott und Welt in Concordanz setzen konnte — mit einem urkundlich heraklitischen Zuge. Der Fremde: „So höre denn. Dieses wandernde All geleitet bald Gott selbst mit auf seiner Bahn und umkreist es, bald aber läßt er es wieder los, wenn die Perioden der ihm gebührenden Zeit ihr Maaß erlangt haben (*τὸ γὰρ πᾶν τόδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς ξυμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ κτλ.*)“. Dies ist also nur eine ganz wörtliche Beziehung auf Das, was uns Aeneas Bd. I. p. 124 von Heraklit berichtet hat, daß nach diesem der demiurgische Gott dieses gesammte All umwandele, worin ihm die Seelen nicht folgen können (*τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν κτλ.*).

Plato fährt fort: „Dann aber wendet es sich (das All) wieder von selbst um in das Gegentheil (*τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τἀναντία περιάγεται*), als ein lebendiges und ein solches, das auch Vernunft er-

---

1) Die Worte aber die hierauf folgen: „Den Umstand aber, der an alle diesem Ursach ist, hat noch niemand berichtet“ sind, wie wohl Jeder schon hier im voraus fühlen wird, von Plato nicht für eigene Rechnung, sondern darstellend und nachahmend gesagt und passen sehr gut zu der sich mit seiner Erklärung des der Menge Unerklärlichen brüstenden Weise des Ephesiers.

2) d. h. die Benutzung der heraklitischen Theorie der Wiederauferstehung der Leiber zur Erklärung der Sage von den Erdgeborenen, wie man sehen wird.

langt hat aus dem, welcher es ursprünglich zusammenfügte. (Die Vernünftigkeit der Bewegung wird also hier in ihr Umschlagen ins Gegentheil gesetzt; es kann unmöglich deutlicher heraklitisirt werden.) Dieses Sichwiederumrückwenden aber ist ihm aus der Nothwendigkeit her eingepflanzt worden[1])." Der jüngere Sokrates: „Weshalb denn?" Der Fremde: „Das sich immer mit sich gleich[2]) und ebenso zu verhalten und mit sich identisch zu sein[3]) kömmt blos dem Göttlichsten unter Allem allein[4]) zu. Des Leibes Natur (*σώματος δὲ φύσις*) ist nicht von dieser Reihe. Was wir aber Himmel und Welt genannt haben, hat Vieles zwar und Herrliches empfangen von dem es Erzeugenden, aber es ist auch des Leibes theilhaftig geworden, weshalb ihm des realen Umwandelns (*μεταβολῆς*) untheilhaftig zu werden schlechthin unmöglich war[5]). Nach Vermögen aber wird es allerdings immer eben da auf gleiche Weise nach Einer Bewegung bewegt. Weshalb es der Kreisbewegung (*τὴν ἀνακύκλησιν*) theilhaftig ist, als der kleinstmöglichen Abweichung von der Selbstbewegung[6]). Selbst aber sich selbst immer umzuwandeln (*αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν ἀεί*[7]), ist wohl Keinem möglich, als dem alles Bewegte Führenden (*τῶν κινουμένων πάντων ἡγουμένῳ*). Diesem aber ziemt es nicht, etwas bald so, bald wieder entgegengesetzt zu bewegen. Aus allen diesen Gründen nun darf man nicht behaupten, daß die Welt immer sich selbst umwende[8]), noch auch, daß sie immer von Gott um=

1) *τοῦτο δὲ αὐτῷ τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι διὰ τόδ' ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονε*; dies *ἀνάπαλιν ἰέναι* ist eben jene Bewegung, welche Heraklit mit *παλίντροπος* bezeichnet; vgl. §§ 2. u. 3. und unten p. 227.

2) *τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεί, καὶ ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις.*

3) Dies ist also wieder nur die so oft nachgewiesene richtigste Bestimmung des heraklitischen Absoluten und seines von dem realen Processe des Sinnlichen unterschiedenen in steter Identität mit sich verbleibenden Wandels, in welchem Zeus das All umwandelt; siehe p. 39 sqq.

4) Wie z. B. dem Namen des Zeus, der deshalb allein ausgesprochen werden will und auch nicht.

5) Hierin liegt also wieder fast wörtlich vor, was Plutarch (Bd. I. p. 140) von der *φύσις* bei Heraklit, ihrer Vereinigung des dadurch außer sich gekommenen Göttlichen mit dem Sterblichen, der *ἀδικία* der Existenz rc. sagt; vgl. Jamblich Bd. I. p. 123 sq., sowie oben p. 94 sqq. und anderwärts.

6) Vgl. die Definition Heraklit's vom Kreise, Bd. I. p. 88 sq. und oben p. 119 und Note, sowie § 27.

7) Dies ist doch aber offenbar die nur dem heraklitischen Zeus zukommende Bewegung.

8) *ἐκ πάντων δὴ τούτων, τὸν κόσμον μήτε αὐτὸν χρὴ φάναι στρέφειν ἑαυτὸν ἀεί, μήτ' αὖ ὅλον αἰεὶ ὑπὸ θεοῦ στρέφεσθαι, δίττας καὶ ἐναντίας περιαγωγάς.*

gewendet werde, da es ja zweierlei und entgegengesetzte Umwendungen[1]) sind, noch auch, daß es zwei gewisse Götter von einander entgegengesetztem Sinne (*δύο τινὲ θεώ, φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία*) sind, welche sie umwenden[2]); sondern, wie oben gesagt worden ist und allein übrig bleibt, daß sie jetzt von einer andern göttlichen Ursache mitgeführt wird, das Leben aufs Neue erwerbend und die Unsterblichkeit zur Ausrüstung empfangend von dem Demiurgen, dann aber, wenn sie losgelassen ist, durch sich selbst geht, zur rechten Zeit sich überlassen, zu einer solchen nämlich, daß sie wiederum viele Myriaden von Umläufen rückwärts durchlaufen kann, da sie, obwohl sie das Größeste ist und das, was am meisten Gleichgewicht hat, doch auf dem allerkleinsten Fuße einherschreitend geht"[3]). Sokr.: „Sehr einleuchtend ist Alles gesagt, was Du bis jetzt ausgeführt hast". Fr.: „So laß uns zusammenrechnend die Wirkung (*τὸ πάθος*) aus dem jetzt Gesagten erwägen, von der wir sagten, daß sie die Ursache von allem Wunderbarsten sei". Sokr.: „Was für eine?" Fr.: „Daß die Bewegung der Welt bald in das hinein vor sich geht, wohinein sie sich jetzt umlaufend wälzt[4]),

---

1) Was hiermit gemeint ist, nämlich die Umwendung in Wasser und in Feuer, oder allgemeiner und richtiger gesagt die Umwendung in das Moment des einzelnen sinnlichen Sein und wieder in seine Aufhebung, wird sich bald näher herausstellen.

2) Liegt hier nicht eine ganz merkwürdige und frappante Beziehung vor auf das jetzt hier zu Vergleichende, was wir für Heraklit §§ 10. u. 11. aus der Stelle des Plutarch über Apollo und Dionysos als die beiden die Wege nach Unten und Oben personificirenden Momente des Zeus und die beständigen Stadien der Welt nachgewiesen haben? Oder worauf wollte man sonst dies beziehen? Auf keinen Philosophen — und nur solche hat Plato hier im Auge — würde es passen, als auf Heraklit, von dem hier überdies allein die Rede ist, und bestärigt also wieder erheblich unsere dortigen Ausführungen. — Der Ausdruck „*ἐναντία φρονῶν*" scheint ein ganz speciell heraklitischer zu sein, wie sowohl aus ihm selbst klar sein dürfte, als aus dem ersten der nachgemachten Briefe an Hermodoros (bei Stephan. p. 142), wo Heraklit von seinem Verhältniß zu seinen Mitbürgern sagt: *δόξω αὐτοῖς ἀσεβὴς εἶναι, ἐναντία φρονῶν οἷς αὐτοὶ περὶ θεῶν νομίζουσι.*

3) Wer die Ironie berücksichtigt, der sich Plato im Verlauf seiner Darstellung immer mehr und mehr überläßt, wird es durchaus nicht unwahrscheinlich finden, daß Plato in dieser Aeußerung darauf anspielt, daß die Sonne — die er nach ihrer Function bei Heraklit sehr wohl mit einem Fuße der Welt vergleichen kann — nach dem Ephesier nur die Größe eines menschlichen Fußes gehabt hat (siehe p. 111).

4) Es ist ungenau, wenn die Uebersetzungen die Stelle in der Regel so wiedergeben, daß die Bewegung des Ganzen bisweilen nach der Seite hin erfolgt. In

bald wieder ins Gegentheil“ (τὸ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν τοτὲ μὲν ἐφ' ἃ νῦν κυκλεῖται, φέρεσθαι, τοτὲ δ' ἐπὶ τἀναντία).

Sokr.: „Wie sollte es nicht“. Fr.: „Diese Umwandlung nun (μεταβολήν) muß man von allen am Himmel vorsichgehenden Umwendungen (τροπῶν) für die größte und vollkommenste Umwendung halten (μεγίστην καὶ τελεωτάτην τροπήν)[1]“. Sokr.: „Dies scheint allerdings“. Fr.: „Dann muß man aber auch glauben, daß dann die größten Umwandlungen (μεταβολάς) entstehen für uns, die wir innerhalb desselben (des Himmels) wohnen“. Sokr.: „Auch das ist billig“. Fr.: „Daß aber große und viele und mannigfache zusammentreffende Umwandlungen die Natur der Lebenden schwer erträgt, das wissen wir doch?“ Sokr.: „Wie sollten wir das nicht?“ Fr.: „Vermöge der Nothwendigkeit treten also dann die größten Verheerungen sowohl unter den andern Thieren ein, als auch von dem menschlichen Geschlecht bleibt nur Weniges übrig. Und für diese wenigen treffen viele andere und wunderbare und seltsame Ereignisse (Affecte, παθήματα) zusammen ein[2]). Das größte aber und die Umwälzung des Alls nothwendig begleitende, wenn die der jetzt bestehenden (Umwendung) entgegengesetzte Umwendung eintritt, ist dieses:“ Sokr.: „Welches?“[3]).

Hier nimmt nun aber die Ironie, welche sich von Anfang an durch die Darstellung hindurchgezogen hat, mehr und mehr überhand. Plato läßt jetzt „weil sich ja Alles wieder in sein Gegentheil umwandelt“ (μεταβάλλον δὲ πάλιν ἐπὶ τοὐναντίον), die weißen Haare des Alters sich wieder schwärzen, die Greise wieder jung, die Jugend wieder zu kleinen Kindern werden 2c. Auch verknüpft er mit dem heraklitischen Philosophem die diesem fremde Mythe von dem Zeitalter des Kronos, webt die Sage von den Erdgeborenen hinein 2c.

---

den platonischen Worten liegt vielmehr das in unserer Uebersetzung hervorgehobene, wie er ja sonst in dieser Stelle statt ἐπὶ noch bestimmter in der Regel εἰς τὰ ἐναντία gebraucht.

1) Plato definirt sie also fast wörtlich, wie oben im Timäus das große Jahr. Hier tritt aber auch noch der im Timäus fehlende heraklitische Zug deutlich hervor, daß die τροπή der Gestirne, durch welche sie ihre Bahn zurücklegen, zugleich eine μεταβολή der Gestirne ist, und zwar wie die bald folgenden Worte zeigen, eine totale (größte) μεταβολή auch des in der Welt Seienden d. h. eben die oben explicirte kosmische Erneuerung.

2) μέγιστον δὲ τόδε καὶ συνεπόμενον τῇ τοῦ παντὸς ἀνελίξει, τότε ὅταν ἡ τῆς νῦν καθεστηκυίας ἐναντία γίγνηται τροπή.

3) Und der Fremde beschreibt nun die bei der kosmischen Erneuerung eintretende Wiedergeburt der Leiber.



Was aber ein Zug von wesentlicher Bedeutung ist, wegen dessen wir auch die Stelle so weit begleitet haben, ist eben, daß Plato jetzt auch die schon oben (p. 186 sq.) von uns als bei Heraklit nothwendig nachgewiesene kosmische Wiederauferstehung der Leiber beschreibt, und wie wir dies als eine innere Gedankenconsequenz des von neuem beginnenden Kreislaufs der kosmischen Umwandlungen dargethan haben, so sich jetzt auch thatsächlich erweist, daß diese ἀνάστασις nicht erst von den Stoikern hinzugefügt, sondern von ihnen bei Heraklit selbst vorgefunden und nur zu bisweilen sehr unverständigen Consequenzen getrieben worden ist.

Wir heben in dieser Hinsicht nur noch folgende Sätze der platonischen Darstellung heraus: „Ja auch die Leichname der zur selben Zeit gewaltsam Gestorbenen trafen die nämlichen Affecte (παθήματα) der Reihe nach insgesammt, so daß sie sich in der Schnelligkeit in wenigen Tagen verzehrten“. Und über die Entstehung des Lebendigen befragt, sagt der Fremde, hier nun die Sage von den Erdgeborenen mit hinein verwebend: „Offenbar o Sokrates gab es aus einander (i. e. durch menschliche Zeugung) Erzeugtes in der damaligen Natur nicht. Sondern das Geschlecht, von dem gesagt wird, es sei ein erdgeborenes gewesen, das war eben das damals aus der Erde wieder zurückkehrende Geschlecht[1]) (τὸ ... ἐκ γῆς πάλιν ἀναστρεφόμενον). Auch wurde es erwähnt von unseren ersten Vorfahren, welche noch der auf Vollendung des ersteren Umlaufs folgenden Zeit Grenze erreichten und am Anfang des jetzigen geboren wurden. Denn diese sind uns eben die Verkündiger geworden aller dieser Geschichten, welche jetzt mit Unrecht von Vielen verworfen werden; das können wir, glaube ich, hieraus sehen. Denn damit, daß die Alten wieder zur Natur der Kinder zurückgehen, hängt ja zusammen[2]), daß auch von den Gestorbenen und in der Erde Liegenden alle diejenigen dort wiederum aufstehend und wiederauflebend, — da ja das Werden sich jetzt in das Entgegengesetzte umwälzt — der Umwen-

1) Plato knüpft also nur die Sage von den Erdgeborenen als sich aus der physischen Theorie des Ephesiers erklärend ironisch an diese an.

2) Gerade umgekehrt verhält sich die Sache. Plato zieht bei seiner Darstellung der herakliteischen Theorie von der mit der kosmischen Erneuerung verbundenen Wiedergeburt der Gestorbenen gegen Heraklit die ironische Consequenz, daß dann auch ebensogut die gerade lebenden Alten Jünglinge und diese Kinder werden müßten und stellt dies nun ironisch so dar, als folge jenes erst aus diesem.

dung folgen[1]), und somit als Erdgeborne nach diesem Gesetz (*λόγον*) nothwendig entstehend diesen Namen und dieses Verhältniß (*λόγον*) haben, so viele derselben Gott nicht einem andern Verhängniß (*εἰς ἄλλην μοῖραν*)[2]) zugetheilt hat".

Nochmals tritt jetzt der von uns dargelegte reale siderische Umwandlungsproceß Heraklit's, welcher zugleich der Gestirne Bahn und das Wesen der Zeit constituirt, auf das Deutlichste in der Bemerkung des jüngeren Sokrates hervor: „— — denn es ist klar, daß der Gestirne und der Sonne Umwandlung mit jeder von beiden Umwendungen übereintrifft"[3]).

Was ist denn nun aber bei Heraklit mit dieser von Plato so vielfach hier hervorgehobenen Umwendung der gesammten Welt ins Gegentheil, sobald sie der Gott losläßt, gemeint? Doch hören wir erst noch weiter.

„Als aber die Zeit von allem diesen erfüllt war und eine Umwandlung (*μεταβολὴν*) werden mußte, und auch das ganze aus der Erde gekommene Geschlecht aufgerieben war, indem jede Seele alle ihre Geburten durchgemacht hatte (*πάσας ἑκάστης τῆς ψυχῆς τὰς γενέσεις ἀποδεδωκυίας*) und soviel ihr bestimmt war, Saamen in die Erde

---

1) Die Terminologie des Textes ist hier überall im höchsten Grade heraklitisirend: *ἐκ τῶν τετελευτηκότων αὖ, κειμένων δὲ ἐν τῇ γῇ, πάλιν ἐκεῖ ξυνισταμένους καὶ ἀναβιωσκομένους ἕπεσθαι τῇ τροπῇ, συναναχυκλουμένης εἰς τἀναντία τῆς γενέσεως.*

2) Vgl. das Fragment § 39., daß größerer Tod größere *μοῖρα* erlangt. Man vgl. auch die Stelle des Plutarch Bd. I. p. 274 über die die Verschmelzung mit der Gottheit erlangenden und nicht erlangenden, sondern wieder nach Unten gezogenen und ein Leben wie eine *ἀναθυμίασις* führenden Dämonen (Seelen). Jetzt ist übrigens auch klar, warum die Stoiker (Bd. I. p. 283, 2.) die abgeschiedenen Seelen bei der *ἐκπύρωσις* zu Grunde gehen lassen, weil nämlich mit derselben, wie man bald sehen wird, alles Feurige wieder in Wasser sich wandelt.

3) *τὴν μὲν γὰρ τῶν ἄστρων τε καὶ ἡλίου μεταβολὴν δῆλον ὡς ἐν ἑκατέραις συμπίπτει ταῖς τροπαῖς γίγνεσθαι.* Es ist aber klar, daß innerhalb jeder solchen *τροπή* und wenn, wie hier, der Ausdruck *τροπή* für die Ortsbewegung der Gestirne gebraucht wird, die *μεταβολή* derselben sich nur noch auf den stofflichen Proceß der Gestirne, wie er nach Heraklit mit dem Meere stattfindet, aber ihre Bahn bedingt, beziehen kann. Plato ironisirt übrigens hier offenbar in dieser Bemerkung des Sokrates und dem Lobe, das ihr der Fremde ertheilt: „Sehr gut bist Du der Rede gefolgt" die Annahme Heraklits, daß die vollbrachte Durchlaufung aller kosmischen Daseinsformen eines Jeden, oder die Umwendung in Feuer (und — denn dieses sind, wie wir bald sehen werden, die beiden Umwendungen — die Umwendung in Wasser) mit der vollbrachten Bahn, mit der *ἀποκατάστασις* der Gestirne zusammentreffen soll!

übertragen hatte (*καὶ ὅσα ἦν ἑκάστῃ προσταχθέντα τοσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα πεσούσης*), da ließ der Steuermann (*κυβερνήτης*[1]) des Ganzen gleichsam den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine Warte zurück, die Welt aber wendete nun wieder zurück das ihr verhängte Geschick (*εἱμαρμένη*[2]) und die ihr eingepflanzte Begierde (*ξύμφυτος ἐπιθυμία*)".

Wohinein aber die Begierde bei Heraklit umwendet, das wissen wir aus seinen Fragmenten über die Seele, — sie wendet ins Feuchte um (s. §§ 8. u. 9.).

Platon erzählt nun weiter, wie durch diese Rückwendung „des Endes und des Anfangs entgegengesetzten Umschwung vermischend" zunächst neue große Erschütterungen und wieder eine **andere** Zerstörung von allerlei Arten des Lebendigen (*ἄλλην αὖ φθορὰν ζώων παντοίων*) bewirkt wurde.

Als nun aber hierauf, nachdem hinreichende Zeit vergangen war, Getümmel und Verwirrung sammt den Erschütterungen nachgelassen hatten, ging die Welt zunächst in ihrem gewohnten Lauf wohlgeordnet fort, Aufsicht und Macht selbst über Alles in ihr ausübend und der Lehren des Demiurgen sich nach Kräften erinnernd. Anfänglich führte sie dies genauer aus, später aber träger und hieran „ist das Körperliche in ihrer Mischung[3]) (*κράσεως*) Schuld". Je länger sie daher vom Steuermann getrennt ist, desto mehr kömmt sie dahin, daß sie „wenig Gutes und eine große Mischung des Entgegengesetzten zusammenmischend (*πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος*)[4]) in die Gefahr des Untergangs ihrer selbst und des in ihr Enthaltenen geräth". Da nun, sie in solchen Nöthen sehend und besorgend, daß sie ganz zerrüttet (*χειμασθεῖς*; eigentlich dem Winter, dem Frost ausgesetzt seiend, also er-

---

1) *κυβερνᾶν* ist ja Heraklit's eigene Bezeichnung für seine *γνωμή* und den *λόγος*, siehe § 15*).

2) Wir haben oben von den Berichterstattern gehört, daß die *εἱμαρμένη* bei Heraklit der Logos und das Maaß jener Periode ist; siehe p. 199.

3) Noch deutlichere Anspielung als vorhin, auf jene Mischung des Unsterblichen und Sterblichen, wodurch bei Heraklit die Natur zu Stande kommt nach Plutarch, Bd. I. p. 140 sqq.

4) Ueber das herakliti̇sche kosmische „Mischen" siehe Bd. I. p. 75 sqq.

---

*) Ebenso jetzt in dem neuen Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 10. p. 283: „*τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*", *οἴαξ* ist der Griff des Steuerruders, an dem es regiert wird.

starrend) und gänzlich aufgelöst (*διαλυθείς*) in der Unähnlichkeit unergründlichen Ort versinke, setzt sich der waltende Gott wieder ans Steuerruder und „das Erkrankte und das Aufgelöste in der Welt (*τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα*) in den früheren ihm selbst gemäßen Umlauf umwendend (*ἐν τῇ καθ' αὑτὸν*[1]) *προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας*) ordnet er sie wieder, sie zu einer unsterblichen und unalternden machend (*ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρω ἀπεργάζεται*)“[2]).

Es wird sich von selbst durch Sprache wie Ideenreihe einem Jeden das Gefühl aufgedrängt haben, daß auch dieser letztere Theil der platonischen Darstellung, wenn auch hin und wieder sehr wenige, Heraklit fremde Züge hineinverwoben sind, auf heraklitischer Grundlage beruht. Die Frage ist nur: welches denn bei Heraklit die diesem Theile der Darstellung entsprechende Grundlage gewesen ist.

Diese Frage fällt aber lediglich mit der schon oben aufgeworfenen zusammen: welches ist denn jene Umwendung der Welt in das Gegentheil, welche eintritt, wenn sie der Gott losläßt, — eine Umwendung, die sofort schon in dem ersten Theile der platonischen Stelle wiederholt und bedeutungsvoll als die Axe des Ganzen hervorgehoben wird und hierdurch auch das sich hindurchziehende Band zwischen dem Anfang und Ende der Darstellung bildet, aber auch als der dunkelste und von Plato überall als bekannt vorausgesetzte, nirgends erklärte Punkt derselben erscheint.

Wir glauben inzwischen, daß die, schon in den Anmerkungen angedeutete, Antwort hierauf sich noch geben und sowohl hauptsächlich durch die platonische Stelle selbst, als auch durch noch andere Materialien nachweisen läßt. Fassen wir die Züge der platonischen Darstellung zusammen, so sind es folgende: Unmittelbar mit der mit der *ἀποκατάστασις* der Gestirne zusammentreffenden Palingenesie oder *ἐκπύρωσις* (wir können uns

1) Also doch offenbar: nach der — ihm und seiner eigenen Bewegung entsprechenden — Seite des Feuers oder der Einheit wendet er das Auseinandergefallene (*λυθέντα*) um.

2) In Hinsicht auf die Terminologie vgl. man auch noch den bald folgenden Satz: *στρεφθέντος γὰρ αὖ τοῦ κόσμου τὴν ἐπὶ τὴν νῦν γένεσιν ὁδὸν, τὸ τῆς ἡλικίας αὖ πάλιν ἵστατο καὶ καινὰ τἀναντία ἀπεδίδου τοῖς τότε — — τἆλλα τε πάντα μετέβαλλεν, ἀπομιμούμενα καὶ ξυνακολουθοῦντα τῷ τοῦ παντὸς παθήματι καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς κυήσεως καὶ γεννήσεως καὶ τροφῆς μίμημα συνείπετο τοῖς πᾶσιν ὑπ' ἀνάγκης.* Ueber diese Nachahmung des Alls und des Gott's als so heraklitisches wie stoisches Dogma s. oben p. 216, 3. Plato hebt dieses heraklitische Dogma bald darauf nochmals hervor: „— — wie die ganze Welt, welcher wir zu allen Zeiten nachahmen und folgen“ (*καθάπερ ὅλος ὁ κόσμος, ᾧ συμμιμούμενοι καὶ ξυνεπόμενοι τὸν ἀεὶ χρόνον*).

des Wortes jetzt bedienen, da es Niemand mehr täuschen wird) tritt die Umwendung der Welt ins Gegentheil ein. Hiermit tritt aber zunächst wieder ein, und zwar ein „anderer" (ἄλλην φθοράν), Untergang oder Zerstörung von vielem Lebendigen ein. Inzwischen geht nun die Bewegung der Welt zunächst gut; aber mit der Zeit fällt sie mehr und mehr auseinander mit wenig Gutem vieles Entgegengesetzte mischend. Da kommt ihr Gott — also mitten in der Periode, nicht am Ende derselben — zu Hülfe, sie wieder aus ihrer Umwendung in die dieser entgegengesetzte, und zwar in die ihm adäquate (καθ' αὑτόν), umwendend und sie so wieder dem Abschluß der Periode (der ἐκπύρωσις) zuführend und sie jetzt wieder loslassend, worauf eine neue, der bisherigen entgegengesetzte, Umwendung der Welt wieder eintritt.— Was das aber für eine Umwendung ist, würde klar sein, wenn es klar wäre, was das für eine „andere" Zerstörung (als die mit der ἀποκατάστασις oder ἐκπύρωσις gegebene) ist, die nun mit dieser Umwendung ins Gegentheil hereinbricht.

In der Einleitung zum Timäus (p. 22) läßt Platon von dem ägyptischen Priester zwei große Verheerungen unter den Menschen verkünden, die eine durch Feuer, die andere durch Wasser. Allein, wenn die Analogie der Stelle klar ist, so ist doch auch ihr Unterschied sofort einleuchtend. Denn dort wird offenbar die Verheerung durch Wasser (κατακλυσμός) als eine mit der durch Feuer in großen Perioden abwechselnd eintretende hingestellt, während hier die ἄλλη φθορά als unmittelbar auf die der ἀποκατάστασις der Gestirne entsprechende ἐκπύρωσις folgend auftritt.

Zu der Stelle des Timäus parallelisirt man nun gewöhnlich, was Censorinus a. o. a. O. bei seiner Definition des großen Jahres sagt: cujus anni hyems summa est κατακλυσμός, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ἐκπύρωσις, quod est mundi incendium, „dieses Jahres höchster Winter ist der κατακλυσμός, den die Unsrigen Ueberschwemmung nennen, sein Sommer aber die ἐκπύρωσις oder der Weltbrand". Allein es leuchtet ein, daß diese Worte in derselben Hinsicht von der Stelle des Timäus abweichen, wie der Politikus, der Darstellung im Politikus dagegen genau entsprechen, denn wie dort, so würde auch nach diesen Worten des Censorinus die Fluth und die ἐκπύρωσις als gleich hintereinander eintretend, als Sommer und Winter eines Jahres bildend, zu nehmen sein, und wenn der Sommer vor dem Winter kömmt, so tritt also die Fluth gleich hinter der ἐκπύρωσις ein [1]), ganz wie

1) Wie auch in den weitern Worten des Censorinus: „Nam his alternis temporibus mundus tum exignescere tum exaquescere videtur" die

im Politikus jene „andere" Verheerung, die also eine Verheerung durch Wasser ist. Und um diesen letzten Punkt zweifellos zu sehen, würde es schon genügen, die obige (p. 191, 1.) Stelle des Macrobius damit zu vergleichen. — Wenn sich uns nun aber auch die ἐκπύρωσις Heraklit's lange erklärt hat, — was kann bei ihm dem κατακλυσμός, oder der Fluth zu Grunde liegen? Wir glauben, daß dies ebenso klar und schon mit dem Wesen der ἐκπύρωσις gegeben ist.

Diese bestand darin, daß jedes Dasein alle seine kosmischen Wandlungen durchlaufen und wieder in das Feuer sich rückgewandelt hat, durch dessen Umwandlung es geworden ist. Wie also bis dahin Alles die Tendenz hatte, zu Feuer zu werden, so muß jetzt sofort — denn das Feuer selbst ist ja nur die Bewegung, sofort zu Wasser zu werden — Alles zunächst die Tendenz[1]) haben, in Wasser sich umzuwenden, oder es tritt, bildlich gesprochen, jetzt ein κατακλυσμός ein. Und dies ist es also, was Plato so oft und so bedeutungsvoll in seiner Darstellung urgirt, indem er sagt, daß mit der vollbrachten kosmischen Periode zunächst nun sofort eine der bisherigen Umwendung der Welt (in Feuer) entgegengesetzte Umwendung (in Wasser) und damit eine neue andere φθορά eintritt. Und jemehr dieser Zug des Plato, die φθορά durch Wasser gleich hinter der durch Feuer kommen zu lassen als die jetzt eintretende Umwendung der Welt in ihr Gegentheil, von den vulgären, beide Zerstörungen in langen Zeiträumen abwechseln lassenden Darstellungen abweicht, — desto bedeutsamer gerade stellt er sich dar und zeigt, wie Plato natürlich das genaueste esoterische Verständniß des Systems des Ephesiers und seiner speculativ-symbolischen Darstellungsweise besessen hat. Man braucht aber jetzt auch die gesammte platonische Stelle nur noch einmal zu überlesen, um sich aus den einzelnen Sätzen noch näher zu überzeugen, daß offenbar mit dieser Umwendung der Welt ins Gegentheil (die darum auch eintritt, indem der Gott die Welt sich selbst überläßt) nur wieder die Rückwandlung des

---

ἐκπύρωσις vor der Fluth erscheint. Der Ausdruck alternis temporibus widerspricht nur wenig dem Hintereinanderauftreten beider und würde umsoweniger in Betracht kommen, als Censorinus ja keinesfalls das esoterische Verhältniß der Sache kennt, die er berichtet. — Ebenso folgt in der ägyptischen Tradition „auf jenen Brand im Widder oder Stier die große Ueberschwemmung im Löwen (Nonnus Dionys. VI. c. 230), und dann in der Wage wird die neue Welt geboren". Görres, Asiat. Mythengesch. II. p. 409.

1) Eine Tendenz, durch welche ja eben die neue reale Weltbildung und Wiedergeburt bewirkt wird. — Dies sind die beiden vices exsuperantis caloris humorisque, von denen Macrobius a. a. O. spricht, wie jetzt überhaupt aus dem Obigen die Entstehung dieser stoischen Darstellung von selbst klar sein wird.

Feuers in das Moment des sinnlichen Seins (oder in Wasser) gemeint ist. — Will man aber endlich sowohl diesen Punkt, als das dem Ephesier an der gesammten platonischen Stelle zustehende Eigenthum durch einen einzigen Satz aufs Schlagendste nachgewiesen haben, so betrachte man nur Folgendes: Wir haben oben gesehen (p. 199), daß die *εἱμαρμένη* bei Heraklit der *λόγος* und das Maaß dieser großen Periode und ihrer aus dem Feuer sich umwandelnden und in dasselbe zurückkehrenden Bewegung ist. Auch erwähnt sie Plato daselbst. Und zwar, was sagt er von ihr? Nachdem Gott am Ende der Periode die Welt losgelassen und sich in seine Warte zurückgezogen hat, sagt er: „Die Welt aber wendete nun wieder ins Gegentheil zurück die *εἱμαρμένη* und die eingepflanzte Begierde, *τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία*". Nun sagt uns aber Plutarch in einer früher (Bd. I. p. 91) ang. St. de anim. procr. von der *εἱμαρμένη*: „*ἣν εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσι . . . Ἡράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου*". Wörtlich also hat Heraklit die *εἱμαρμένη* die „zurücksichwendende (ins Gegentheil) Harmonie des Weltalls, wie des Bogens und der Leyer" (cf. §§ 2. 3.) genannt. Wörtlich wiederholt Plato in den Worten *κόσμ. πάλιν ἀνέστ. εἱμ.* des Ephesiers Ausdrücke, und mit der die Welt rückwärtswendenden *εἱμαρμένη* ist also nur die sich rückwärts, in ihr Gegentheil, aus der Einheit in die Vielheit, aus dem Moment der ideellen Aufhebung in das Moment des sinnlichen Seins, aus Feuer in Wasser[1]), umwendende Harmonie des Weltalls gemeint. Zugleich ersieht man hier beiläufig auch in entscheidender Weise, wie Bogen und Leyer von Heraklit nicht in Bezug auf eine äußerliche Aehnlichkeit, sondern als Symbole der kosmischen Harmonie, ihrer in die Vielheit auseinandertretenden und wieder in die Einheit zurückgehenden gegensätzlichen Bewegung[2]), gebraucht worden sind*).

---

1) Darum, als Umwendung ins Feuchte, ist sie auch (siehe Bd. I. p. 180 sqq. p. 191 sqq.) eine durch die eingepflanzte Begierde hervorgerufene Umwendung.

2) Merkwürdig und erwähnenswerth bleibt es auch immerhin, daß Horapollo einerseits (s. Bd. I. p. 109, 2.) die Lyra als Symbol der Eintracht bei den Aegyptern constatirt, anderwärts aber, nachdem er (I, 11. u. 12.) sich gefragt, wie die Aegypter die Eintracht andeuten und dies dahin beantwortet: *ἄνθρωποι δύο δεξιούμενοι, ὁμόνοιαν δηλοῦσι*, fortfährt: *πῶς ὄχλον; Ἄνθρωπος καθωπλισμένος καὶ τοξεύων, ὄχλον δηλοῖ.* Der Bogen stand also bei diesem symbolisirenden Volke immerhin in irgend welcher Beziehung auf den Gedanken der Menge und Vielheit (vgl § 3.).

*) Jedenfalls geht nun aus der Vergleichung dieser platonischen mit der plutarchischen Stelle hervor, wie Unrecht Zeller hat I. p. 466, 2., wenn er daselbst

Jetzt gewinnen aber auch alle Züge des großen Bildes Licht und Verständlichkeit und vollkommene Harmonie.

Die Philosophie Heraklit's war im höchsten Grade eine Philosophie des Maaßes und der Maaßunterschiede. Definirt er doch selbst den Kosmos als ein mit Maaß sich entzündendes und mit Maaß verlöschendes Feuer, d. h. wie wir seines Orts gesehen haben und wie auch das beiden Seiten identisch zu Grunde liegende Feuer zeigt, beide Bewegungen bestehen beständig miteinander zugleich, keine von ihnen hört je auf, und nur das wechselnde quantitative Uebergewicht beider stets gleichzeitigen Seiten constituirt alle ihre Unterschiede.

In diesem Sinne, daß die realen Unterschiede der wirklichen Welt nur solche wechselnde Maaße sind, gilt daher in der That im höchsten Grade von Heraklit, was Aristoteles, offenbar ihn meinend, sagt (Phys. I. c. 6.), daß er sein Eines gestalte durch den Gegensatz des Mehr und des Weniger (τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον [1]).

Auch hat sich ja im Einzelnen gezeigt, wie alle Bestimmungen dieser Philosophie Maaß-Unterschiede und Bestimmungen sind. Tag und Nacht

dem πάλιντονος der äußeren Form des Bogens wegen den Vorzug vor dem ganz besonders significativen und jetzt nicht mehr zu bestreitenden παλίντροπος geben will.

1) Es wird aber klar sein, wie das, was wir oben p. 48 sq. in dieser Hinsicht bemerkten, nichts destoweniger bestehen bleibt. Denn 1) handelte es sich oben nicht um die Erklärung der einzelnen Unterschiede des realen Daseins gegen einander, sondern um das Princip der Entstehung des Seins aus dem Feuer überhaupt, welches schlechterdings nur das Umschlagen ins Gegentheil ist. 2) Ist jetzt auch ersichtlich, daß es falsch wäre, zu sagen, durch ein „Mehr oder Weniger von Feuer" ginge die Ableitung der realen Dinge vor sich. Sondern durch ein Mehr oder Weniger des Verlöschens und des Entzündens i. e. des Umschlagens in Feuer und des Umschlagens in Wasser geht die Ableitung vor sich. Auch das Mehr oder Weniger als Ableitungsprincip bei Heraklit führt zu einem totalen Irrthum (der Annahme eines qualitativen Grundstoffes), so lange man nicht klar gelegt hat, daß das Quale dieses Quantums nicht Feuer, sondern nur der Proceß des beständigen doppelseitigen Umschlagens in das Gegentheil ist. — Aristoteles war hierbei in keinem Irrthum, vielmehr bestätigt sein Ausspruch von der Gestaltung des „Mehr oder Weniger" erheblich, was wir p. 59. p. 108 sqq. p. 116—122 nachgewiesen haben, daß auch das Verlöschen und Entzünden nicht nacheinander und getrennte Bewegungen, sondern stets in Einem und gleichzeitig und nur ein quantitatives Ueberwiegen der beiden Seiten der Einen umschlagenden Bewegung sind. — Wie wir oben als die Formel dafür das αὔξεσθαι ἐς τὸ μήκιστον καὶ μειοῦσθαι ἐς τὸ ἐλάχιστον bei dem Heraklitiker nachgewiesen haben (p. 109, 2. p. 117 sq.), so entspricht dem in der stoischen Darstellung bei Macrobius (siehe oben p. 191, 1.) genau das usque ad maximum enutritus augmentum, sowie die vices exsuperantis caloris humorisque.

sind nur die Maaße oder das wechselnde quantitative Ueberwiegen beider Seiten jener Einen *μεταβολή*; Sommer und Winter reduciren sich ihm auf dasselbe. Die Sonne ist nur das Zeigen und Vermitteln des Maaßes jener *μεταβολή*. Die gesammte Bahn der Gestirne stellt die Maaßverhältnisse derselben dar. Die große Periode ist die Maaßbestimmung, innerhalb deren alles kosmische Dasein seine gesammten Umwandlungen durchgemacht hat. Es ist hiernach nur in hohem Grade consequent, wenn auch innerhalb dieser gesammten großen Periode der kosmischen Generation — innerhalb des totalen Maaßes — Heraklit wieder Maaßbestimmungen für das wechselnde quantitative Ueberwiegen der beiden Seiten jener Einen Umwandlung ins Gegentheil angenommen hat. Dies ist es aber, was jetzt aus der platonischen Darstellung offen erhellt.

Mit der vollbrachten Periode, in der jedes sich wieder in Feuer umgewandelt hat, tritt zunächst, wie wir gesehen haben, nothwendig und faetisch die entgegengesetzte Umwandlung eines jeden in Wasser ein. Das ist also jene dionysische Periode (vgl. §§ 10. u. 11.) der Umwandlung eines jeden ins Feuchte, wohin, wie Plato durchaus heraklitisch hervorhebt, die Welt die eingepflanzte Begierde zieht. Es ist das Ueberwiegen des Weges nach Unten oder der Umwandlung in die Form des festen einzelnen auf sich beharrenwollenden Seins. Es ist die Periode, in welcher sich jedes in dem Kreislauf der kosmischen Formen, die es durchzumachen hat, in die relativ festesten Formen umzusetzen beginnt und sich für sich zu erhalten strebt. Aber dies kann ihm nicht gelingen. Seine innere Feuersnatur, Umwandlung ins Gegentheil zu sein, kommt wieder zum Durchbruch, und es tritt das Ueberwiegen des Weges nach Oben oder die Rückbildung in Feuer ein. Darum also ergreift jetzt der Gott — innerhalb der großen Periode — die Welt, die während jenes Dionysos-Stadiums mehr und mehr in das einzelne Sein und dessen von der Bewegung sich absperrende auf sich beharrende Tendenz auseinandergetreten war (*χειμασθείς, διαλυθείς*, sagt Plato, und das ist auch ihr Erkranken, *νοσήσαντα*, wovon er spricht), oder die mit wenig „Gutem" (Rückgang der Bewegung in die Einheit, Feuer) viel „Entgegengesetztes" (Auflösung der Bewegung in das Moment der einzelnen festen Besonderheit) mischte, und reißt sie wieder in das quantitative Ueberwiegen der ihm angemessenen Umwendung[1]),

---

1) *ἐν τῇ καθ' αὑτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας*; d. h. in die Bewegung, in der er auch selbst stets begriffen ist. Der heraklitische Zeus ist stetes sich Einigen mit sich.

d. h. der Umwendung eines jeden in die Einheit oder das Feuer (oder in das Apollo-Stadium[1]), vgl. Bd. I. p. 220—240) hinein. Hiermit erst, mit der überwiegenden Tendenz der Rückwandlung eines jeden in Feuer, geht die Welt dem Ende der großen Periode entgegen, in welcher dies Durchlaufen der cyclischen Daseinsformen für Jedes vollbracht ist, worauf sie Gott losläßt, damit der neue Wechsel der Maaße und die neue Durch-

1) χρησμοσύνη und κόρος, die Sehnsucht nach dem Rückgang in die ideelle Einheit und die Erfüllung derselben (s. Bd. I. p. 234, 2. u. 266 sq.), sind also solche Maaße und Perioden innerhalb der großen Periode der ἀποκατάστασις der Gestirne. Damit stimmt nun auch Alles in der Stelle des Plutarch überein, in welcher die Periode der χρησμοσύνη dem Winter entspricht, während dessen man den Gott des Dithyrambus anrufe, und der κόρος dem übrigen Jahr, in dem man dem Apollo den Päan singe. Beides sind also schon deshalb Perioden des realen Daseins, den Jahreszeiten entsprechend, was nicht der Fall sein könnte, wenn sie eine reale Weltzerstörung bedeuteten. (Die Jahreszeiten sind nach dieser Theorie, wie von selbst einleuchtet, nur die Nachahmung im Kleinen jener wechselnden Maaße innerhalb der großen kosmischen Periode. Denn Alles stellt in dieser Theorie dar eine „ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά, wie sich der Herakliter (p. 216, 3.) trefflich ausdrückt). Die ganze Stelle des Plutarch, die nebst der früheren Ausführung (§ 10 sq.) darüber hier nachzulesen ist, empfängt erst jetzt ihr volles, das Obige durchaus näher bestätigende Recht, und zwar von selbst, ohne daß eine besondere Heraushebung nöthig wäre. Es ist jetzt auch klar, wie auch Plutarch selbst, trotz des Ausdrucks „ἐπεὶ δ' οὐκ ἴσος ὁ τῶν περιόδων ἐν ταῖς μεταβολαῖς χρόνος“ an keine reale periodische Weltvernichtung denkt. Wenn daselbst das Verhältniß der ἐκπύρωσις zur διακόσμησις wie 3 : 1 angegeben ist, was vielleicht erst eine von den Stoikern gezogene Consequenz ist, da mindestens die platonische Stelle keine Anspielung hierauf enthält, so ist dies jedenfalls wohl als eine Beziehung auf die drei Stufen des Elementarprocesses zu fassen. Dreimal muß während der gesammten kosmischen Generation alles Daseiende seine Form durchbrechen; denn durch Feuer, Wasser und Erde muß sich Alles hindurchjagen. Man vgl. auch die drei Feuerumläufe (πυρὸς περιόδους τρίσσας) im menschlichen Körper bei dem Herakliter de diaeta (Hippocrates T. I. p. 639. Kuehn.). —

Wenn übrigens früher, Bd. I. p. 234, 2. bereits bemerkt wurde, daß in der plutarchischen Stelle etwas verdorben sein muß, und die χρησμοσύνη dem Dionysos-Stadium zu entsprechen scheint, — also die Sehnsucht nach dem Rückgang in die ideelle Einheit bedeutet — und der κόρος dem Apollostadium — also die Erfüllung dieser Einheit bezeichnet (während nach dem Texte des Plutarch die Sache sich umgekehrt verhalten würde), — so ist hier der Ort, diese Vermuthung zu bestätigen durch zwei bisher von den Bearbeitern Heraklit's außer Acht gelassene Stellen des Plotinus, welche sie, wenn auch nur durch einen Schluß, fast zur Gewißheit erheben dürften. In beiden handelt er von der Materie; zuerst Ennead. I. lib. VIII. p. 75. p. 143. Cr.: Man könne sagen ... Häßlichkeit sei: nicht von der Form beherrschte Materie; Armuth aber (πενίαν) Mangel und Beraubung dessen,

laufung des kosmischen Cyclus mit der Umwandlung eines Jeden in Wasser von Neuem beginne.

Nach Allem aber, was wir jetzt aus Plato ꝛc. über Heraklit gesehen haben, wäre es geradezu Unrecht, nicht zwei merkwürdige, erst jetzt concret verständliche und frappant mit der platonischen Stelle und dem eben Entwickelten übereinstimmende Stellen der untergeschobenen heraklitischen Briefe vergleichen zu wollen. Daselbst werden ihm nämlich, in Bezug auf seine Krankheit, die Wassersucht, und seine angebliche Selbstkur die Worte in den Mund gelegt (im zweiten Brief): *„ἐγὼ εἰ οἶδα κόσμου φύσιν, οἶδα καὶ ἀνθρώπου — — ἰάσομαι ἐμαυτόν· μιμήσομαι τὸν θεόν, ὃς κόσμου ἀμετρίας ἐπανισοῖ ἡλίῳ ἐπιτάττων“*. „Ich, wenn ich weiß die Natur des Kosmos, weiß auch die des Menschen; ich werde mich selbst heilen; ich werde nachahmen den Gott, welcher des Weltalls Ungleichmäßigkeiten ausgleicht, der **Sonne** vorstehend“.

---

wessen wir bedürftig sind *„διὰ τὴν ὕλην, ᾗ συνεζεύγμεθα, φύσιν ἔχουσαν χρησμοσύνην εἶναι“* „durch die Materie, mit der wir zusammengefesselt wurden und welche die Natur hat, selbst das Wesen der Bedürftigkeit zu sein“. In der zweiten Stelle, Ennead. III. lib. VI. c. XIV. p. 316. p. 579. Cr., setzt er auseinander, wie die Materie niemals Erfüllung erlangt, sondern immer nur nach solcher strebt, weil sie die wahren Wesenheiten nicht in sich enthält und nicht wirklich das in sich aufnimmt, was sie in sich aufzunehmen scheint. Da sie aber einmal bestehe, so mache sie mit Recht der Mythos zu einer solchen, die immer von neuem verlangt (*ἐπεὶ γὰρ ἅπαξ ὑπέστη, ὁ μὲν μῦθος αὐτὴν ποιεῖ προσαιτοῦσαν*), indem er dadurch ihre Natur aufzeige, leer an Gutem zu sein (*ἐνδεικνύμενος αὐτῆς τὴν φύσιν, ὅτι ἀγαθοῦ ἔρημος*) — — *„Τὸ δὲ τῷ Πόρῳ συγγίγνεσθαι* (sc. *Πενίαν*) *οὐ τῷ ὄντι δηλοῦντός ἐστι συγγίγνεσθαι, οὐδὲ τῷ κόρῳ, ἀλλά τινα πράγματι εὐμηχάνῳ“ κτλ.* „daß aber die Penia mit dem Poros zusammenkomme, wolle weder sagen, daß sie sich mit dem wahrhaft Seienden zusammenschließe noch mit dem Koros“ ꝛc. In beiden Stellen spielt Plotinos, wie auch Creuzer zu denselben bemerkt, offenbar auf die heraklitische *χρησμοσύνη* und *κόρος* an, in letzterer Stelle noch auf den bekannten platonischen Mythos im Symposion von der Penia und dem Poros, den er mit jenen deutungvoll verknüpft. Aber in beiden Stellen faßt Plotinus diese heraklitische *χρησμοσύνη* als dem Begriffe seiner (der neuplatonischen) Materie analog und entsprechend. Und es ist fast unmöglich zu glauben, daß er dies gethan hätte, wenn die *χρησμοσύνη* dem Herakleitos das Apollostadium der ideellen Einheit (und also etwa eine Sehnsucht nach realer Wirklichkeit, vgl. Bd. 1. p. 234, 2. p. 266 sq.) bedeutet hätte, während die Analogie vollkommen und frappant ist, wenn die *χρησμοσύνη* dem Ephesier das Dionysosstadium des in die Besonderheit auseinandergetretenen Daseins (des heraklitischen Begriffs der Materie) und die Sehnsucht aus diesem Zustand in den *κόρος*, als das apollinische Stadium der sich zur Erfüllung bringenden reinen Einheit, war.

Diese Worte können nicht aus dem Stegreif erfunden sein; die Uebereinstimmung mit dem anderweitig nachgewiesenen ist zu concret! Die an sich dunklen Worte „der Sonne vorstehend" und die „*ἀμετρίαι κόσμου*" weisen jetzt auf das hellste auf jenen siderischen Proceß hin, der die gesammte Umwandlung vermittelt und sich, wie wir früher sahen, durch die Sonne hindurchgehend vollbringt und der sich uns bereits als ein Verhältniß wechselnder Maaße ergeben hat. Fast in noch höherem Grade aber ist dies endlich bei den Worten des andern Briefes (p. 147 Steph.) der Fall, wo Heraklit von den Aerzten sagt: „*οὐκ ἐδυνήθησαν ἐμῆς νόσου λόγον εἰπεῖν, οὐδὲ ἐξ ἐπομβρίας πῶς ἂν αὐχμὸς γένοιτο, οὐκ ἴσασιν ὅτι θεὸς ἐν κόσμῳ μεγάλα σώματα ἰατρεύει, ἐπανισῶν αὐτῶν τὸ ἄμετρον — — συνάγει τὰ σκιδνάμενα* (vgl. die Stelle des Plutarch, Bd. I. p. 74) — — *φωτὶ μὲν ἀναλάμπει τὸ ζοφερὸν, περατοῖ δὲ τὸ ἄπειρον· καὶ μορφὴν μὲν ἐπιβάλλει τοῖς ἀμόρφοις, ὄψεως δὲ ἀναπίμπλησι τὰ ἀναίσθητα· διὰ πάσης γὰρ ἔρχεται τῆς οὐσίας, πλήττων ἁρμοζόμενος, διαλύων, πηγνὺς, χέων — — τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι — — καὶ συνεχῶς τὰ μὲν ἄνωθεν διώκει, τὰ δὲ κάτωθεν ἱδρύει· ταῦτα κάμνοντος κόσμου θεραπεία τούτου ἐγὼ μιμήσομαι ἐν ἐμαυτῷ*". „Nicht konnten sie meiner Krankheit Wandelgesetz mir sagen, noch wie aus Ueberschwemmung Dörre werde; nicht wissen sie, wie der Gott im Weltall die großen Körper heilt, **ausgleichend ihr Uebermaaß** — — er eint das sich trennende — — erhellt mit Licht das Dunkel, begrenzt das Unbegrenzte; und Gestalt verleiht er dem Gestaltlosen und erfüllt mit Sichtbarkeit das Unsichtbare; denn durch alle Wesenheit waltet er treibend, verbindend, auflösend, festigend, auseinandergießend; und das Trockene (feurig-trockene) schmilzt er ins Feuchte und stellt es in seine Auflösung hin — — und unablässig treibt er das Eine nach Oben und setzt das Andere nach Unten hin ab. Dies ist des sich mühenden Weltalls Heilung (also fast wörtlich, wie uns oben Plato sagt, wie der Gott das Erkrankte und Aufgelöste, *νοσήσαντα καὶ λυθέντα*, im Weltall wieder heilt), diese werde ich nachahmen in mir".

Es ist klar, wie diese Sätze jener Briefe offenbar durch Zusammenfassung und theilweise Excerpirung urkundlicher Stellen des heraklitischen Werkes, das ja zur Zeit ihrer Abfassung jedenfalls noch im Gange sein mußte, nachgebildet sind. — Jetzt wird es denn auch noch weit heller verständlich, was nach jener Stelle des Aristoteles in der Meteorologie (s. oben p. 164 sqq.) bei Heraklit damit gemeint gewesen ist, wenn er darauf hinwies, daß das Meer kleiner werde; wie Aristoteles mit Recht hierbei

bemerken kann: die von Kleinem auf Großes Schließenden meinen, daß „die Ursache von solchen Veränderungen die Umwandlung des Alls sei, als wenn auch der Himmel ein werdender wäre" und wie dennoch deswegen mit diesem Kleinerwerden des Meeres und dem Werden des Himmels bei Heraklit kein Weltuntergang, sondern eben nur eine solche Maaßbestimmung für das wechselnde quantitative Ueberwiegen der einen Seite in dem Proceß des „sich mühenden Weltalls" gegeben ist. Daß auch die platonische Darstellung von jedem solchen realen Aufhören der Welt nichts weiß, es vielmehr auf das bestimmteste ausschließt, ist aus dieser selbst klar. Gott macht in ihr ausdrücklich die Welt zu einer „unsterblichen und unalternden", und der ganze Schwerpunkt der Darstellung liegt gerade darin, daß mit der Vollbringung der kosmischen Periode des großen Jahres die Welt nicht aufhört, sondern *εἰς τὰ ἐναντία*, in das Gegentheil ihre Bewegung umwendend, sich fortsetzt. Wenn dabei aber von „großen Verheerungen" (*πολλαὶ φθοραί*) gesprochen wird, die bei diesem Wendepunkt unter Menschen und Thieren durch Feuer und Wasser angerichtet werden (viele Menschen überleben sie aber auch nach der platonischen Stelle selbst), so ist dies eben bei Plato wie Heraklit nur mit der sinnlichen sich an den ägyptisch-mythischen Stoff anschmiegenden und ihn speculativ auslegenden Darstellung gegeben. Ob aber auch bei Heraklit selbst, wie bei Plato geschieht, der Atreus-Mythus mit dieser periodischen Palingenesie irgendwie verknüpft war, ist eine andere und unentschieden bleibende Frage, die ich selbst entschieden verneinen würde, wenn nicht des Euripides — der bekanntlich ein so großer Heraklitiker war, daß man von ihm sagte, er habe des Ephesiers Werk auswendig gelernt (s. § 33.) — merkwürdige Ausdrucksweise bei Erwähnung dieses Mythos mich etwas schwankend machte, Orest. v. 1006[1]).

ἑπταπόρου τε δρόμημα Πελειάδος
εἰς ὁδὸν ἄλλαν Ζεὺς μεταβάλλει.

Was aber Plato daselbst vom goldenen Zeitalter sagt, ist offenbar Heraklit fremd und nur für den eigentlichen Zweck des Politikus und auch lose genug hinein verwoben. —

Wir glauben jetzt Heraklit wiedergegeben zu haben, was Heraklit's ist, und jetzt erst mit dieser Analyse der platonischen Darstellung im Politikus glauben wir die Untersuchung über die *ἐκπύρωσις* abgeschlossen, dabei aber zugleich ein ganz neues Licht auf die heraklitische Physik, sowohl nach ihrem Inhalt als nach ihrer „theologisirenden"[1]) Form geworfen, das in

1) Wenn aber auch die Kenntniß der bei Herodot II. c. 142 erwähnten ägyptischen Tradition, so glaube ich, daß doch keinesfalls das astronomische Ver-

dieser Hinsicht im ontologischen Theile Gesagte weiter bestätigt und endlich den oben vindicirten Antheil Heraklit's am Timaeus, in welchen Plato blos soviel aus der im Politikus gegebenen viel ausführlicheren Darstellung des heraklitischen Philosophems hinübernimmt, als er eben für seine eigene Physik gebrauchen kann, außer Zweifel gesetzt zu haben. —

Da sich aber hierbei zugleich von selbst vielfache nähere Blicke in das zwischen Plato und Heraklit bestehende Verhältniß ergeben haben, zumal auch gerade da, wo sie Beide mythisirend auftreten, so wird es hier am Orte sein, einen kurzen Blick auf noch eine andere derartige nur scheinbar fernabliegende platonische Stelle zu werfen, in welcher Platon gleichfalls auf heraklitischer Basis fußt, sich aber nicht mehr wie oben halb billigend, halb deutend, halb ironisch zu ihr verhält, sondern nur von ihr wie von einer gegebenen Grundlage ausgehend sie in schönster Weise weiter entwickelt und somit Analogie wie Unterschied beider Männer deutlich genug hervortritt.

Wir meinen die schöne Stelle im Phädrus p. 245 sqq. über die Seele. Plato beginnt: „Alles, was Seele ist, ist unsterblich; denn das Immerbewegte ist unsterblich, das aber ein Anderes Bewegende und von einem Andern Bewegte hat, wie es eine Ausruhe von der Bewegung hat, auch eine Ausruhe vom Leben. Nur also das Sichselbstbewegende, welches daher niemals sich selbst verläßt, hört niemals auf, ein Bewegtes zu sein, sondern ist auch allem Anderen, was nur immer bewegt wird, Quell und Anfang (Princip) der Bewegung"; „*πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον, τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει καὶ ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται, τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως*". Vergleicht man hiermit, was wir Bd. I. p. 123 u. § 5. gehabt haben, ja vergleicht man auch nur die Definition Heraklit's von der Seele bei Aristoteles[1]) de anima, I, c. 2., so sieht man, daß so weit nur noch reinster, ich möchte sagen, fast wörtlicher Heraklitismus vorliegt. Nicht weniger ist dies der Fall in dem unmittelbar Folgenden: „das Princip (der Anfang, *ἀρχή*) ist also ein Ungewordenes; aus ihm muß alles Werdende werden, es selbst aber auch nicht aus Einem (cf. Cratylos p. 412 D. und oben

---

ständniß derselben, das Lepsius, Chronologie p. 190 sqq., Plato vindicirt, für Heraklit in Anspruch wird genommen werden können. Heraklit hat sich jedenfalls mit der physisch-speculativen Auslegung begnügt.

1) *Ἡρ. δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχὴν κτλ. — — τὸ δε κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι*; vgl. § 33.

p. 19 sqq.). Denn wenn das Princip aus irgend etwas würde, so würde nichts mehr aus dem Princip; wenn es aber ungeworden ist, so muß es auch unvergänglich sein; — — so kann also das Princip der Bewegung, das Sichselbstbewegende, unmöglich weder untergehen noch entstehen, oder der ganze Himmel und die ganze Erde müßten zusammenfallend stehen bleiben und niemals wieder etwas haben, wodurch sie wieder als bewegte erzeugt werden könnten (ἢ πάντα δὲ οὐρανὸν πᾶσαν τε γένεσιν ξυμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται)". Es klingt hier fast wörtlich dieselbe Drohung durch, welche Heraklit machte, wenn man den Krieg — und dieser ist ja bei ihm die Bewegung — entferne, und noch wörtlicher jene Form dieser Drohung, wie sie Plato selbst im Theaetet (s. oben p. 114) mittheilt. Plato fährt fort: „Wenn aber das durch sich selbst Bewegte sich als unsterblich erwiesen hat, so wird auch, wer dies für das Wesen und den Logos der Seele (ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον) ausgiebt, sich nicht zu schämen haben. Denn jeder Körper, dem das Bewegtwerden von außen kommt (ἔξωθεν; so kommt aber auch bei Heraklit dem menschlichen Körper die Seele zu, s. § 13.), heißt unbeseelt, welchem es aber von innen und aus sich selbst kömmt, heißt beseelt, als wäre dieses eben die Natur der Seele. Wenn dieses aber so ist, daß nichts anderes das Sichselbstbewegende ist, als die Seele, so muß nothwendig auch die Seele unentstanden und unsterblich sein". Doch genug, sagt Plato, über die Unsterblichkeit der Seele; kommen wir zu ihrem Wesen.

Zunächst nun vergleicht er sie mit der zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Gespanns und seines Führers, der Vernunft. Dieser Vergleich gehört ihm ganz; er geht auch bereits seinem Gedanken nach über die Grenze der heraklitischen Philosophie hinaus. Dann aber beginnt er also die Grundlage seiner symbolisch-bildlichen Schilderung: „Ἡ ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμέλεται τοῦ ἀψύχου, πάντα τε οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη· τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπολεῖ τε καὶ ἅπαντα τὸν κόσμον διοικεῖ". „Alles, was Seele ist, durchwaltet das Unbeseelte, den ganzen Himmel umwandelnd, und immer in andern Gestalten werdend; die vollkommene aber und befiederte wandelt nach Oben und durchwaltet die gesammte Welt, die entfiederte aber wird herunter getragen (φέρεται), bis sie auf ein starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annehmend &c.

Wir haben schon bei der Analyse der Darstellung im Politikus auf einen früher bezogenen (Bd. I. p. 124) Bericht des Aeneas Gazaeus (p. 5. ed. Boiss.) Bezug nehmen müssen, der indeß hier wegen ihres selbst wört-

lichen Zusammentreffens mit der gesammten uns jetzt beschäftigenden platonischen Stelle sowohl nach ihrem schon angeführten als noch folgenden Theil textuell wiederholt werden mag: *ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος διαδοχὴν ἀναγκαίαν τιθέμενος, ἄνω παὶ κάτω τῆς ψυχῆς τὴν πορείαν ἔφη γίγνεσθαι. Ἐπεὶ κάματος αὐτῇ τῷ δημιουργῷ συνέπεσθαι καὶ ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ τόδε τὸ πᾶν συμπεριπολεῖν καὶ ὑπ᾽ ἐκείνῳ τετάχθαι καὶ ἄρχεσθαι, διὰ τοῦτο τῇ τοῦ ἠρεμεῖν ἐπιθυμίᾳ καὶ ἀρχῆς ἐλπίδι κάτω φησὶ τὴν ψυχὴν φέρεσθαι.* „Heraklit, eine in der Nothwendigkeit gegründete Aufeinanderfolge annehmend, sagte, daß eine Wanderung der Seele nach Oben und Unten vor sich gehe. Da es aber Mühsal für sie sei, dem Demiurgen begleitend zu folgen und Oben mit dem Gotte dieses All zusammen zu umwandeln und von ihm angeordnet und geführt zu werden, so werde deshalb die Seele durch die Begierde nach Ruhe und die Hoffnung auf Entstehung (— sinnliche, indem sie einen Körper findet —) nach Unten getragen“ [1]).

Diese mythisch-symbolische Darstellung Heraklit's, nach welcher die Seelen, indem sie dem die Welt umwandelnden demiurgischen Zeus nicht folgen können, dadurch feucht oder in den Körper getragen werden, ist es also, welche Plato im Phädrus seiner mythischen Darstellung, sowohl im Bisherigen, als im Nachfolgenden, wie man sieht in selbst wörtlich übereinstimmender und bezugnehmender Weise zu Grunde legt und sie nur weiter ausbildet und entwickelt.

Wir verweisen für das Weitere auf den Phädrus selbst hin, da es unnöthig wäre, die Stelle wörtlich hierher zu setzen. Plato entwickelt diese Grundlage in der Hauptsache also fort: Der große Leiter am Himmel, Zeus, seinen geflügelten Wagen lenkend, ziehet der erste aus. Ihm folgt die Schaar der Götter und Dämonen in elf Zügen geordnet. Wenn sie aber nun die höchste Bahn des Himmels ganz steil hinauf fahren, gehen der Götter Rosse zwar leicht, die andern aber zieht die Schwere zur Erde, wenn sie nicht sehr gut erzogen sind von dem Führer, wodurch der äußerste Kampf für die Seele entsteht.

Die Unsterblichen aber, wenn sie an den äußersten Rand gekommen sind und nun sich hinauswendend auf dem Rücken des Himmels stehen, reißt sie der Umlauf mit sich fort (*περιάγει ἡ περιφορά*; hier bricht wieder die deutlichste Beziehung auf die zuletzt beim Politikus auseina der

1) Vgl. die vielen heraklitischen Parallelen in §§ 8. u. 9. und auch die Stelle (s. Bd. I. p. 274) des Plutarch über die zum Antheil an der Gottheit nicht gelangenden, wieder abwärts gezogenen und ein trübes Leben *ὥσπερ ἀναθυμίασιν* führenden Dämonen' oder Seelen.

gesetzte physische Theorie Heraklit's [1]) durch) und sie schauen nur den überhimmlischen Ort.

Hier schauen sie nun das **wahrhaft Seiende**, aber das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen wird nur von der Seele Führer, der Vernunft, geschaut, bis sie der **Umlauf im Kreise** (ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορά) wieder an den vorigen Ort zurückträgt. In diesem Umlauf aber erblicken sie die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Wissenschaft, nicht aber die von dem Endlichen, sondern von dem, was das wahrhaft Seiende (ὅ ἐστιν ὂν ὄντως) ist, und erquicken und stärken sich in dieser Anschauung des an und für sich Wahren. Dies ist der Götter Lebensweise. Von den andern Seelen aber konnten einige, welche am besten dem Gotte nachfolgten und nachahmten (θεῷ ἑπομένη καὶ εἰκασμένη), das Haupt des Führers hinausstrecken in den äußern Ort und so den Umlauf vollenden, aber von ihren Rossen geängstigt und daher kaum das Seiende erblickend, andere erhoben sich bisweilen und tauchten wieder unter, im gewaltigen Sträuben der Rosse einiges sehend und anderes wieder nicht. Die andern alle wollten zwar auch nachstrebend nach Oben folgen (τοῦ ἄνω ἕπονται), konnten es aber nicht, und nun entstand einander tretend und stoßend Getümmel und Verwirrung und Angstschweiß unter ihnen und viele verlieren das **Gefieder** durch die Schuld schlechter Führer. Das Gesetz der Adrasteia aber ist dieses: welche Seele dem Gotte folgen konnte, die erleidet bis zum nächsten periodischen Umlauf (περιόδου) keinen Schaden; die aber ihr **Gefieder** beschädigt haben und zur Erde fallen, diese durchlaufen nun den Cyclus der Zeugungen in bestimmten Abschnitten, jede, jenachdem sie mehr oder weniger gesehen, in einen bessern oder schlechtern Mann eingepflanzt werdend. — Und nun wird eine zahlenmäßige Gliederung der Palingenesien gegeben, welche die Seelen durchzumachen haben, wobei auch gesagt ist, daß dorthin, woher jede Seele kommt, sie nicht unter **zehntausend Jahren** zurückkehrt, in der Zwischenzeit aber nur die Seele des Philosophen befiedert werden kann, wonach also hier die Zeit der offenbar gemeinten großen Periode auf zehntausend Jahre angenommen erscheint. —

Wir glauben, daß, weit entfernt Platon irgend welchen Eintrag zu thun, das Interesse an dieser seiner mythisch-symbolischen Darstellung nur noch wächst, wenn sich jetzt ihre organische Entstehung aus der speculativphysischen Theorie des Ephesiers herausgestellt und klar gezeigt hat, wie er von den symbolisch-speculativen Dogmen Heraklit's nur als von einer Grundlage — einer **verschwindenden** und dennoch **überall festgehal**-

---

1) Vgl. oben p. 114 sqq. p. 119 sqq.

tenen Grundlage — ausgehend, sie weit über sich hinaushebt. Dies ist zunächst schon in den Zügen des Bildes selbst der Fall, die von Plato in ganz anderer Fülle zu einem gegliederten und ausgearbeiteten Kunstganzen, einem bewußt und frei geschaffenen Mythos entwickelt werden. Heraklit dagegen verhält sich nicht frei in seinem symbolischen Darstellen; er kann, wie früher genugsam als bei ihm immanent nothwendig nachgewiesen worden, über die sinnlich-symbolische Darstellung, welche die marternde Schranke seiner Philosophie, die nothwendige Grenze seines über sie bereits hinausgehenden und dennoch mit dem objectiven Sein noch verwachsenen Gedankens bildet, nicht hinfort. Darum ist er über die naturwüchsige mythische Darstellung des Pherecydes bereits weit hinaus; der mythische Stoff hat sich bei ihm zur bloßen, seinen Gedanken bedeutenden Darstellung zusammengezogen, zu einer Symbolik, die er innerlich bereits als auch von seinem Gedanken getrennt weiß, weshalb er so oft mit den Bildern derselben wechselt. Zur mythischen Darstellung des Platon aber, die kunstmäßig frei in ihrem Stoffe waltet, — zum Kunstmythos ist er noch nicht gekommen. Dieser Unterschied wäre aber eben nicht möglich, wenn damit nicht auch der inhaltliche verbunden wäre, daß während Plato frei sich in einem bloßen Bilde bewegt, bei Heraklit das Bild in gewisser Weise noch mit der Sache verwachsen wäre. Dieser Unterschied tritt recht deutlich an der Schilderung im Phaedrus hervor. Für Plato ist die Bewegung der Seele selbst, der Umlauf, den sie mit den Göttern über den überhimmlischen Ort vollbringt, nur ein bloßer Vergleich, eine bildliche Einkleidung dafür, daß sie sich in die Anschauung des wahrhaft und an und für sich Seienden, in die Erkenntniß der in sich ruhenden Ideen, der Urbilder des Seins versenkt, und hierin ihrer Göttlichkeit theilhaftig wird. Darum kann er dies Bild so consequent ausarbeitend gestalten. Bei Heraklit dagegen ist die unablässige Bewegung der Seele, ihr beständiges unaufgehaltenes Umwandeln ins Gegentheil, noch die Sache selbst; ihm ist dieser reine, in der objectiven physischen Welt gleichfalls, aber gehemmt, vorhandene Wandel in der That das Princip aller Vernunft und Erkenntniß (vgl. § 33 sqq.); er weiß noch von keiner durch die subjective Dialectik des Geistes vermittelten Erkenntniß, wie Plato. Darum gelangt er auch nur zur symbolisch-physischen Darstellung der Sache, daß die Seelen, die diesen reinen Zeuswandel nicht mitmachen können, in die Körper gezogen werden, ohne sich in dem concreten Reichthum der platonischen Züge ergehen zu können.

Nach dieser Analyse der Stellen im Timäus, im Politikus und Phaedrus und dem was sich über das Verhältniß Plato's zu Heraklit gerade in Bezug

auf die platonische Benutzung und Weiterentwicklung des symbolisch-mythischen Stoffes aus Heraklit ergeben hat, ist hier endlich der Ort an jene bereits früher im Vorbeigehen berührte (s. Bd. I. p. 122, 1.), jetzt aber erst wirklich verständliche Stelle des Himerius zu erinnern, wo er sagt, daß „von Heraklit's Weisheit beflügelt Plato zu der Erkenntniß des Ueberirdischen (*τὴν ὑπεράνω τῶν λόγων γνῶσιν*) vorgedrungen sei“. Diese der bisherigen Annahme so widersprechende und nie beachtete Stelle wird jetzt ihre volle rechtfertigende Erklärung gefunden haben, wie sie auch ihrerseits wieder rückwirkend unsere Darstellung befestigt. Der gelehrte Himerius war kein Mann, der hiermit gerade einen tiefen Ausspruch über das dialectisch-genetische Verhältniß des platonischen Standpunktes zu dem heraklitischen aufstellen wollte. Aber das geht jedenfalls klar aus ihm hervor und darauf bezieht sich die Aeußerung jedenfalls, daß gerade jene mythischen Philosopheme Plato's, wie wir gesehen haben, zum großen Theile — und vielleicht in noch größerem Maaße als wir bei dem über Heraklit Vorliegenden wissen können — sowohl in Bezug auf das dogmatisch-religiöse Material (das ja auch bei Plato aus orientalischen wie hellenischen Mythen und Traditionen gegriffen ist), als auch in Bezug auf die bei allem Unterschiede doch immer im Ganzen höchst analoge speculativ-deutende Darstellungsweise, nur eine im Einzelnen bald mehr bald weniger große Weiterentwicklung ist der im Werke des Herakleitos bereits gegebenen realen Grundlage, womit auch das hohe Ansehen in Uebereinstimmung steht, das Heraklit bei allen Neuplatonikern genießt.

Und ähnlich wie Himerius äußert beiläufig in einer gleichfalls bisher übersehenen Stelle Synesius, indem er gerade auf die soeben von uns analysirte Stelle des platonischen Phaedrus von den gefiederten Seelen anspielt, wie diese in der Theorie des Ephesiers ihren Grund habe, de insomn. p. 140 ed. Petav.: *Ὁλκαῖς οὖν φυσικαῖς, ἡ μετέωρον αἴρεται διὰ θερμότητα καὶ ξηρότητα· καὶ τοῦτο ἄρα ἡ ψυχῆς πτέρωσις, τό, τε αὖ ξηρὴ ψυχὴ σοφὴ, πρὸς οὐδὲν ἄλλο τῷ Ἡρακλείτῳ τείνων εὑρισκομένον*; durch die Wärme und Trockenheit werde die Seele nach Oben getragen und dies sei das Gefieder der Seele und auf nichts anderes gehe auch das heraklitische: „die trockene Seele die weise“ (vgl. § 9.).

Wenn nun aber neuerdings von den im Phaedrus für die cyclischen Palingenesien der Seelen angegebenen Zahlen die ägyptische Phönixperiode als ihnen zu Grunde liegend nachgewiesen worden ist [1]), so wird es hiernach,

---

1) Lepsius, Chronol. der Aegypter I. p. 196.

außer allem, was bisher schon in seiner Theorie der kosmischen Generation und der cyclischen Wiedergeburt der Leiber auf diese Periode so deutlich hinwies, nun auch wohl kaum zufällig zu sein scheinen können, wenn dem Ephesier in dem ersten der untergeschobenen Briefe eine gerade genau in fünfhundert Jahren — also der bestimmten Zahl der kleinen Phönixperiode — sich vollbringende Palingenesie (Stephan. p. 143: *εἰ ἐδύνασθε μετ' ἐνιαυτοὺς ἐκ παλιγγενεσίας πενταχοσίους ἀναβιῶναι*) in den Mund gelegt wird.

Und merkwürdig trifft auch wieder das, was wir über die bei Heraklit mit der *ἐκπύρωσις* verknüpfte Fluth oder Umwandlung in Wasser nachgewiesen haben, damit überein, daß der Phönix, das Symbol der Sonne und der *ἀποκατάστασις* bei den Aegyptern, ihnen zugleich das Symbol der Ueberschwemmung des Niles ist, welche die Sonne im Sirius aufgehend vollbringt (s. Horapollo Hierogl. II, c. 35 u. 34.), wie er ja auch auf den Monumenten fast immer über einer Trinkschale, dem Symbole der Ueberschwemmung stehend erscheint. Und ganz eigenthümlich klingen die Worte Horapollos hierbei ib. c. 34.: „*πλημμύραν δὲ, ἐπειδὴ ἡλίου ἐστὶν ὁ φοῖνιξ σύμβολον οὗ μηδέν ἐστι πλεῖον κατὰ τὸν κόσμον· πάντων γὰρ ἐπιβαίνει καὶ πάντα ἐξερευνᾷ ὁ ἥλιος.* Der weitere Verlauf der Stelle ist verdorben. Am Anfang derselben aber bereits sagt Horapollo von den Aegyptern (*ψυχὴν δέ ἐνταῦθα πολὺν χρόνον διατρίβουσαν βουλόμενον γράψαι ἢ πλημμύραν, φοίνικα τὸ ὄρνεον ζωγραφοῦσι*), sowohl die Seele, die einen langen irdischen Kreislauf vollbringe, als auch die Ueberschwemmung bedeute der Phönix, — und so erscheint, wie die Sonne und wie die *ἀποκατάστασις* der Gestirne und der Dinge (cf. Horap. II, 57.), so auch die Seele und ihr nach Heraklit sie in den irdischen Kreislauf ziehendes Feuchtwerden in dieses merkwürdige Symbol geeint.

Daß aber endlich jener Ausspruch des Himerius sogar in einem noch tieferen Sinne wahr sein dürfte, als er selbst dabei gedacht haben mag, — das dürfte sich vielleicht in §§ 35 — 37. durch Betrachtung des innersten genetischen Verknüpfungs- und Uebergangspunktes beider Männer herausstellen.

§ 27. Ueber die Oertlichkeit der ὁδὸς ἄνω κάτω oder die Ortsbewegung überhaupt bei Heraklit.

Es bleibt noch übrig, einen Blick auf die Oertlichkeit oder Nicht-örtlichkeit der heraklitischen Bewegung zu werfen. — Soviel wird nun wohl von Niemand bestritten werden können, daß das wahrhafte Princip der heraklitischen Bewegung, wie wir dies überall nachgewiesen haben, weder eine Ortsbewegung, noch eine Veränderung und Fluß, sondern ganz bestimmt zunächst: Umschlagen ins Gegentheil war. Dies ist seine principielle Bewegung, die ihm, wie uns auch noch Philoponus (s. § 33.) ganz richtig sagen wird, jeder und aller sinnlichen Bewegung Ursache war.

Aber man kann nun fragen, wie sich zu dieser Bewegung die ὁδὸς ἄνω κάτω verhält, und inwiefern letztere wirklich eine örtliche Bewegung, wie der Name zunächst auszudrücken scheint, darstellt.

Auch ist man bisher stets der Ansicht Schleiermacher's gewesen, daß die ὁδὸς ἄνω κάτω der Elemente, oder die Umwandlung von Feuer in Wasser, von Wasser in Erde und rückwärts, eine solche örtlich-abgestufte Bewegung darstellen solle. Um nämlich den Weg nach Oben und Unten zu einer solchen zu machen, hat sich Schleiermacher die Sache so gedacht, daß Heraklit die obern Schichten der Luft zum Feuer (πρηστήρ), die untern feuchten dagegen zum Meer (θάλασσα) gerechnet habe. Und gewiß sind diese beiden Annahmen Schleiermacher's auch vollkommen richtig und keiner Bezweiflung ausgesetzt. Also, folgert Schleiermacher nun weiter, war die Umwandlung von Feuer in Wasser eine örtliche Bewegung nach Unten, ebenso die von Wasser in Erde, und umgekehrt war das Uebergehen von Erde in Wasser eine örtliche Bewegung nach Oben, und ebenso das von Wasser in Feuer, so daß (Schl. p. 368) „jedem verschiedenen, dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung entstehenden, zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung" zukomme. —

Zwar soviel würde man, wie schon aus der obigen Bemerkung folgt, gewiß sofort zugeben, daß, wenn die Frage nun so gestellt würde: wandelt sich das Feuer in Meer, das Meer in Erde rc. um, **weil** sie sich nach Unten bewegen, oder vielmehr bewegt sich das Feuer nach Unten, **weil** es sich in Wasser umwandelt u. s. w., — die Antwort unzweifelhaft nur die letztere sein kann. So daß also jedenfalls das Umwandeln ins Gegentheil die wahre und principielle Bewegung Heraklit's bleibt und dieselbe nur, mindestens im elementarischen Gebiete, von einer mit ihr Schritt haltenden **örtlichen** Bewegung als ihrer **Wirkung begleitet** ist. Anders denkt sich auch wohl Schleiermacher die Sache nicht, wie schon seine obigen Worte und auch der Vorwurf der Ungenauigkeit zeigt, den er daselbst dem Simplicius macht, weil dieser (in Phys. f. 310. a.) die Ortsbewegung oder die Verdichtung und Verdünnung schlechtweg als die erste principielle Bewegung bei Heraklit setze. —

Hierbei, daß die **Orts**bewegung also jedenfalls nur eine begleitende **Folge** jener andern ist, könnten auch wir uns für die von uns dem gesammten System des Ephesiers vindicirte Bedeutung: als der consequenten Durchführung des Gedankens der **processirenden Identität des Gegensatzes**, oder des Werdens als des Umschlagens eines jeden seiner beiden sich entgegengesetzten und dennoch mit dem andern **identischen Momente in sein strictes Gegentheil**, — vollkommen wohl beruhigen.

Aber sowenig wir dessen auch etwa im Interesse unserer Gesammtdarstellung benöthigt wären und so großen Widerspruch wir uns auch, wie wir im Voraus sehen, dadurch zuziehen dürften, so halten wir uns doch nichtsdestoweniger für verpflichtet, die **sehr starken Zweifel**, die wir gegen jede Auffassung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* als einer **örtlich-abgestuften** Bewegung hegen, so sehr auch der Name zu Gunsten dieser Annahme zu sprechen scheint, darzulegen. Der Gründe aber, welche diese Zweifel in uns hervorgerufen haben, sind gar viele und wie wir glauben kaum zu beseitigende.

Denn zunächst ist die heraklitische Bewegung gar nicht die Bewegung der auf- und absteigenden **geraden Linie**, wie doch in der Auffassung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* als einer örtlich-abgestuften enthalten zu sein scheint, sondern seine Bewegung ist die des **Kreises**. Wir haben dies überall so ausdrücklich hervortreten sehen, daß es überflüssig wäre, darauf nochmals zurückzukommen [1]).

---

1) Man vgl. zu den oben p. 119 sq. und in den Noten daselbst, sowie p. 215 bezogenen Orten noch die bald (p. 249) näher anzuführende Stelle des Ocellus, wo

In einem Kreis und in einer Kreisbewegung giebt es aber schon gar kein wirklich festgehaltenes und abgestuftes Oben und Unten mehr, so daß dieser Ausdruck schon hiernach nicht mehr Sache, sondern nur noch Bild sein könnte.

Ferner aber: Soll der Ausdruck „Weg nach Oben und Unten" eine örtlich-abgestufte Bewegung bedeuten, so müßten nothwendig und unleugbar die Stufen dieses Weges der sinnlichen Orts-Anschauung entsprechen. Das ist aber nicht der Fall, denn das Meer kommt auf dem heraklitischen Wege nach Oben über der Erde, unmittelbar unter dem Feuer, während es für die sinnliche Anschauung tiefer als die Erde liegt. Dieser peremtorische Einwurf wird aber dadurch, daß man — mit Recht — die untern Luftschichten bei Heraklit zur *θάλαττα* rechnet, doch noch nicht widerlegt. Unterscheiden wir einen Augenblick, behufs größerer Deutlichkeit im Sprechen, das Luft- und das Wassermeer. Durch die zu letzterem gehörenden Luftschichten wären freilich viele Phänomene der sinnlich-örtlichen Anschauung mit der Abstufung des heraklitischen Weges nach Oben und Unten in Uebereinstimmung gesetzt, z. B. der Regen, der dann, wie in der sinnlichen Anschauung, so auch in der heraklitischen *ὁδὸς ἄνω κάτω* eine Bewegung nach Unten wäre, oder etwa aus der Erde in die Luftschichten des Meeres aufsteigende Dünste, die dann gleichfalls in beiden eine Richtung nach Oben wären. Aber wenn viele Phänomene damit erklärt wären, so wären es doch ebensoviele und solche, die sich der Anschauung des Ephesiers unmöglich entziehen konnten, auch nicht. Ihm, dem Küstenbewohner, konnte doch z. B. unmöglich die Wechselwirkung, die zwischen der Erde und der tiefer liegenden Wasserschicht des Meeres schon für die sinnliche Anschauung selbst, geschweige denn für sein eigenes System stattfindet, entgehen.

Wenn die Erde am Meeresstrand sich mählich in Wasser auflöst, so war dies und mußte dies nach seinem System eine Umwandlung der Erde in Wasser sein. Aber da diese Auflösung sich ja nicht durch die Luftschichten des Meeres hindurch vermittelt, sondern unmittelbar in die tiefer als die Erde liegenden Wasserschichten übergeht, so war also diese Umwandlung für die örtliche Anschauung eine Richtung nach Unten, in seiner *ὁδὸς ἄνω κάτω* ist sie dagegen eine Stufe des Weges nach Oben. Oder wenn umgekehrt das Meer Schlamm am Strande absetzend Erde

---

es von der *μεταβολή* der Elemente in einander heißt *καὶ ὡσαύτως κύκλον ἀμείβει*; vgl. die Noten zu p. 117 und p. 140 (ac semper redeunt in circulum) und Bd. I. p. 88 sqq. sowie den ganzen § 26.

producirt, so ist dies, der örtlichen Anschauung zufolge, eine Richtung nach Oben, während es bei ihm eine Bewegung des Meeres nach Unten war. Ebenso erscheint der bei dem Verlöschen der Flamme aufsteigende Dampf für die Anschauung als Richtung nach Oben, während er in der *ὁδ. ἄν. κάτ.* eine Bewegung nach Unten war ꝛc.

Es finden also bei näherer Betrachtung die erheblichsten, mit der sinnlichen Ortsanschauung nicht zu vereinbarenden Schwierigkeiten dagegen Statt, daß sich Heraklit seine *ὁδὸς ἄνω κάτω* wirklich als eine örtlich-abgestufte Bewegung gedacht haben sollte.

Und ferner: wie hätte er dann in jenem Bd. I. p. 172 sqq. erörterten Fragmente den Weg nach Oben und Unten für identisch, Oben und Unten für dasselbe erklären können? Denn wenn man diesen Weg als eine **örtlich**-abgestufte Schichtenreihe auffaßt*), so wird man freilich niemals, wie Heraklit doch gethan, Oben und Unten für identisch erklären können.

Zu diesen in der Sache selbst gegründeten Schwierigkeiten kommen nun aber noch nicht weniger erhebliche andere.

Wenn die *ὁδὸς ἄνω κάτω* eine solche örtliche, die qualitative Umwandlung stets begleitende Bewegung durch örtlich-abgestufte Schichten ausdrückt, so daß dann, wie Schleiermacher ganz richtig sagt, jedem in der allgemeinen Verwandlung entstehenden zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zukam, dann war sie offenbar, wenn auch nicht der Mittelpunkt der gesammten Philosophie des Ephesiers, so doch jedenfalls der absolute Mittelpunkt und das Hauptgesetz seiner Physik. Denn diese, die qualitative Umwandlung begleitende, örtliche Abstufungsbewegung mußte dann die Gestaltung und Erklärung aller Einzelheiten des gesammten Kosmos und seiner Gliederung bei ihm enthalten. —

Wenn das aber der Fall gewesen wäre, wie so kommt es, daß uns weder Plato noch Aristoteles dieses eigentlich physikalische Hauptgesetz des Ephesiers, ja selbst nur den Ausdruck *ὁδὸς ἄνω κάτω*, irgendwo vorführen und besprechen, obgleich Plato (s. Bd. I. p. 284, 1.) diese heraklitische Formel, wie aus mehreren Stellen hervorgeht, sehr wohl kennt? Dies ist, wie wohl einleuchtet, dann sehr erklärlich, wenn die *ὁδὸς ἄνω κάτω* nur ein eben solches irgendwie zu erklärendes Bild des

*) Wie fremd diese Auffassung dem Ephesier ist, zeigt jetzt am sinnfälligsten wieder das neue Fragment Bd. I. p. 175 in der Note, sowohl durch den Vergleich dieses Weges mit einer Schraube, als dadurch, daß daselbst das Oben und das Unten selbst eines und dasselbe genannt werden (*καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἕν ἐστι καὶ τὸ αὐτό*).

Ephesiers war, wie seine Harmonie, sein Krieg &c., kurz, wenn sie nur ganz dieselbe Bewegung ausdrückte, wie jenes uns von Plato in der That als das Hauptgesetz der heraklitischen Bewegung Verkündete: „Das Eine auseinandertretend einigt sich immer mit sich selbst“ (siehe § 2.).

Aber wenn zu diesem Gedanken die *ὁδὸς ἄνω κάτω* bei Heraklit auch noch den prägnanten Zusatz örtlich-abgestufter Bewegung hinzugefügt hätte, so ist das übereinstimmende Schweigen von Plato und Aristoteles unbegreiflich.

Doch was wundern wir uns über das Schweigen von diesen, wo doch das eigene Schweigen Heraklit's selbst so beredt spricht! In der That sind uns ja bei Clemens (§ 20.) die Bruchstücke erhalten, in welchen der Ephesier den Elementarproceß selbst lehrt!

Die Umwandlung des Feuers in Wasser, dieses in Erde &c., ist in denselben vollkommen dargelegt, und dennoch bedient sich der Ephesier dabei nicht der *ὁδὸς ἄνω κάτω*, ja er bedient sich keines Wortes, das irgendwie auf eine örtlich-abgestufte Bewegung hindeutet! Seine Ausdrücke sind *ἁπτόμενον, σβεννύμενον, τροπαί, ἥμισυ .. ἥμισυ, διαχέεται, μετρέεται* und nicht ein Wort, was einer Ortsbewegung ähnlich sieht.

Ist es nicht klar, daß man mit Unrecht stets weit mehr auf die Berichterstatter, und zwar die Berichterstatter seit stoischer Zeit, geachtet hat, als auf die eigenen Worte des Ephesiers selbst, wenn man in dem Elementarproceß Heraklit's an eine örtlich-abgestufte Bewegung gedacht hat?

Und ferner: wie genau stimmt es nicht mit alle diesem überein, daß auch die Berichterstatter bei weitem vorwiegend und bei weitem mehr der *ὁδὸς ἄνω κάτω* sich gerade da bedienen, wo es sich von der Seelenlehre des Ephesiers oder doch von metaphysischen Begriffen überhaupt, als wo es sich von der Elementarlehre handelt*). Man zähle

*) Da dies immer ganz merkwürdigerweise übersehen worden ist (Zeller p. 484 meint sogar umgekehrt, daß die Anwendung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* auf die Seelen nur eine Uebertragung der Berichterstatter sei), so mag zum Nachweis hier nur an einige Stellen erinnert werden, z. B. Plato Phaedr. p. 90, wo er es (siehe Bd. I. p. 86 sq.) mit den „*λόγους αντιλογικούς*“ in Verbindung bringt, daß weder etwas von den *πραγμάτων* noch *λόγων* fest bliebe, sondern *πάντα τὰ ὄντα ὥςπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται.* Ebenso ganz allgemein Plato Phileb. p. 43. A.: *ὡς οἱ σοφοί φασιν ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε κάτω ῥεῖ.* Noch deutlicher der Herakliteer (siehe Bd. I. p. 167, 1.) *πάντα γὰρ θεῖα καὶ ἀνθρωπίνα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενος*; nicht weniger bezeichnend Lucian (siehe Bd. I. p. 244) *ἐστὶ τωυτὸ τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα μίκρον ἄνω κάτω, περιχωρέοντα καὶ ἀμειβόμενα.* Am deutlichsten und bestimmtesten die Stelle (siehe Bd. I. p. 131) des Plotinus: *Ἡράκλειτος — — ἀμοιβὰς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδὸν τε ἄνω κάτω εἰπών,* hier

und wäge die Stellen über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* und man wird vielleicht mit Ueberraschung finden, daß außer offenbar auf stoische Quellen zurückgehende Schriften, die *ὁδὸς ἄνω κάτω* sich nur sehr selten auf die Elementarlehre angewendet findet und auch in solchen, die aus stoischen Quellen schöpfen, ebensosehr und noch öfter auf die Seelenlehre, als auf den Elementarproceß.

Selbst die Stelle des Diogenes L. IX, 8 u. 9., welche eigentlich die wichtigste und hauptsächlichste über die *ὁδὸς ἄνω κάτω* bildet, da sie uns die explicirteste Auskunft über dieselbe giebt, — was sagt sie denn? Spricht sie daselbst zunächst von einer örtlich-abgestuften Bewegung? Stellt sie diese *ὁδὸς ἄνω κάτω* auch nur als gerade hauptsächlich die Bezeichnung des Elementarprocesses bildend hin? Keineswegs, und wir haben uns schon wiederholt darüber gewundert, daß gerade diese so durchsichtige Stelle niemals besser gewürdigt worden ist. Sie beginnt gar nicht von den Elementen, sondern sie beginnt damit, daß es zwei entgegengesetzte Momente gebe, und von diesen (*τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν . . τὸ δὲ*) heiße das zur Genesis — zum sinnlichen Sein — führende, Krieg und Streit, und das entgegengesetzte, Uebereinstimmung und Friede — und das Umschlagen dieser beiden Gegensätze ineinander sei der Weg nach Oben und Unten und die Welt werde in Gemäßheit desselben „*καὶ τὴν μεταβολὴν* (von *ὁμολογία* und *πόλεμος*) *ὁδὸν ἄνω κάτω· τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην* (es ist ganz gleichgültig, ob man *ταύτην* auf *μεταβ.* oder *ὁδ.* bezieht).

Die *ὁδὸς ἄνω κάτω* hat also bereits in diesen Worten eine vollständig erschöpfende Definition erhalten und zwar als eine — metaphysische Bestimmung, als das Umschlagen der beiden Gegensätze des zum sinn-

---

wird also eine ganz bestimmte Definition gegeben: den Wandel der Gegensätze in einander habe Heraklit genannt (*εἰπὼν*) den Weg nach Oben und Unten. Diese Formel bedeutet also nur, wie alle jene Stellen und so viele andere bestätigen: die speculative umschlagende Identität der metaphysischen Gegensätze überhaupt, und hat nichts speciell elementarisches; sie wendet sich hierauf nur ebensogut wie auf alles andere an. Nach Plotinus erscheint dort diese Formel *ὁδὸς ἄνω κάτω* sogar als von Heraklit direct von der Seelenlehre — aus der er auch daselbst Fragmente aus Heraklit beibringt — gebraucht, und Plotinus' Zeugniß ist uns sowohl wegen seiner Gelehrsamkeit als seines scharfen philosophischen Verständnisses eines der wichtigsten, welches es geben kann. Auch stimmt damit sehr wohl, daß, während die Elementarbruchstücke des Ephesiers selbst nichts von einem *ἄνω* und *κάτω* enthalten, fast alle Zeugnisse über die Seelenlehre, die wir in den §§ 8. u. 9. betrachtet haben, seine Seelenbewegung in und aus dem Körper als ein *ἄνω* und *κάτω* erscheinen lassen, Zeugnisse, die oft, ohne direct anzuführen, doch wörtliche Anführung in sich enthalten.

lichen Sein führenden Momentes und seines Gegentheiles, des zur Einheit führenden, ineinander (cf. Bd. I. p. 125—130; p. 177 sqq. Bd. II. p. 136 sq.). Und jetzt erst wird, und zwar auf die plumpste Weise hinzugefügt: „Denn verdichtet (πυκνούμενον) trete das Feuer zu Wasser zusammen (συνιστάμενον) ıc. und das sei der Weg nach Unten [1]), und dann werde wieder die Erde aufgelöst und das sei der Weg nach Oben". — Das war in der That der *stoische* Weg nach Unten und Oben, dessen auf Mißverständniß und Begriffsverwirrung beruhender Unterschied von dem heraklitischen sich uns noch deutlich ergeben wird. Aber auf *diese* nachgefügte zweite Erklärung der ὁδὸς ἄνω κάτω kann sich Niemand berufen wollen und wir hatten das Recht, sie plump zu nennen, da ja *anerkanntermaßen* die Ableitung durch Verdichtung und Verdünnung eine Heraklit durchaus *fremde* und stoische ist. Die erste Definition dagegen, in welcher so deutlich der metaphysische Gedanke dieser ὁδὸς ἄνω κάτω bei Heraklit hervortritt, ist offenbar die richtige, und wenn das ist, so begreift sich freilich, daß und wie auch der physische Elementarproceß sich bei ihm dieser Gedankenbestimmung gemäß vollziehen muß, aber eine *specifische* und *ausschließliche* Beziehung auf einen *örtlich-abgestuften Elementarweg* liegt eben dann auch nach der Stelle des Diogenes nicht vor.— Und Simplicius gerade a. o. a. O. (in Phys. f. 310), wo er selbst in den Irrthum der Ortsbewegung als des heraklitischen Princips verfällt, was sagt er denn? „Auch die, welche nur Ein Element und Ein Princip annehmen, unter welche auch Herakleitos gehört, setzen die *Orts*bewegung als die erste. Denn — die *Verdichtung und Verdünnung* zeigen auch eine örtliche Bewegung an". Um also die *Orts*bewegung bei Heraklit herauszuconstruiren, beruft sich Simplicius *nicht* auf den Ausdruck ὁδὸς ἄνω κάτω, der also selbst *ihm* keinen Beleg dafür zu enthalten schien, sondern lieber auf den anerkannten groben Irrthum einer angeblichen Verdichtung und Verdünnung, bei der ja ein beharrlicher Grundstoff unterstellt wäre! Daß er sich aber dafür nicht lieber, was doch weit einfacher war, auf die heraklitische Bestimmung der ὁδὸς ἄνω κάτω berief, kann in Uebereinstimmung mit allem Vorigen eben nur wieder den Glauben bestärken, daß diese Form bei Heraklit, wie so viele andere Bilder, eine Darstellung seines Gesetzes der in das Gegentheil umschlagenden Bewegung, aber keineswegs eine *specifische* oder auch nur eine *vorzugs-*

1) Selbst in Kleinigkeiten tritt hier deutlich die plumpe und schlechte stoische Auffassung heraus, der Diogenes hier folgt, denn es heißt jetzt auf einmal ganz unheraklitisch ἡ ὁδὸς ἐπὶ τὸ κάτω . . ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός, als wären das so getrennte ruhende Leiterpunkte bei Heraklit. Man vgl. dagegen die Anm. zu p. 244.

weise Darstellung seines Elementarprocesses war, wie uns dies schon die eigenen Bruchstücke des Ephesiers gezeigt haben.

Aber noch mehr. Wir wunderten uns vorhin, daß bei Unterstellung jener örtlich-abgestuften Bewegung uns weder Plato noch Aristoteles jemals diesen Centralpunkt heraklitischer Physik hervorheben. Aber nicht nur das — sondern Aristoteles widerspricht sogar dieser Annahme ausdrücklich, denn er sagt Ausc. Phys. VIII. 3. p. 253. Bekk.: „Einige behaupten, daß nicht nur Einiges, Anderes aber nicht, sondern daß Alles und immer sich bewege, dies aber unserer Wahrnehmung entgehe. Und obwohl diese nicht bestimmten, welcherlei Bewegung sie meinten, oder ob alle Arten u. s. w." Und was das Gewicht dieser Stelle betrifft, da thun wir wohl am besten, Schleiermacher's eigene Worte anzuführen (p. 368): „Wie aber Aristoteles ihm den Vorwurf kann gemacht haben, daß er nicht bestimme, mit welcherlei Bewegung Alles sich bewege, dies ist nicht zu begreifen, da nicht nur in mehreren Bruchstücken und späteren Zeugnissen diese Bewegung ausführlich beschrieben wird, sondern auch Aristoteles eigene Meinung dahin geht, daß jedem verschiedenen dem Herakleitos in der allgemeinen Verwandlung entstehenden zugleich eine eigenthümliche örtliche Bewegung zukomme. — — Es läßt sich also nicht denken, daß Aristoteles schon den allbekannten Ausdruck des Herakleitos ὁδὸς ἄνω κάτω unrichtig oder unvollständig sollte verstanden haben. Ja, wenn er kann geglaubt haben, Herakleitos habe sich über jene Bewegung nicht genauer erklärt, so haben wir gerade heraus zu sagen, kein einziges wahrhaft heraklitisches Wort mehr übrig und es ist gar nicht abzusehen, was doch in seinem Werke über die Natur gestanden habe, wenn es nicht durch und durch eine nähere Entwickelung jener Grundanschauung gewesen ist. Oder man müßte annehmen, Aristoteles habe den Herakleitos noch weit weniger gelesen, als wir irgend zu fürchten wagten".

Schwer fallen diese Worte Schleiermacher's ins Gewicht. Aber nicht in seinem Sinne! Der Stagirit hat sich uns überall als ein genauer und vortrefflicher Kenner heraklitischer Lehre erwiesen, und mit jenem Verzweiflungsausruf, daß Aristoteles das Werk des Ephesiers so wenig gelesen haben sollte, kommt Schleiermacher umsomehr mit sich selbst ins Gedränge, als er anderwärts den Aristoteles seine Meteorologie hauptsächlich aus dem Ephesier entnehmen läßt. Ebenso ist nicht im Mindesten zu zweifeln an der Echtheit dessen, was wir von Heraklit noch übrig haben, und nur das zeigen die verzweifelten Alternativen, zu denen sich hier Schleiermacher gezwungen sieht, deutlich, daß eben seine Auffassung der

ὁδὸς ἄνω κάτω als einer örtlich-abgestuften Bewegung, von der Aristoteles durchaus nichts weiß und die ihn in diese Alternativen hineinwirft, der irrige und einer Revision bedürftige Punkt sein muß.

Werfen wir aber in die bereits schwerzüngelnde Waagschaale jetzt noch eine Stelle, welche ihr nach uns den Ausschlag zu geben scheint. Ocellus Lucanus sagt uns §. 12[1]): „*Ἔτι δὲ καὶ ὅλη δι᾽ ὅλης*[2]) *ἡ φύσις θεωρουμένη, τὸ συνεχὲς ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ τιμιωτάτων*[3]) *ἀφαιρεῖ κατὰ λόγον*[4]), *ἀπομαραινομένη τὸ συνεχὲς καὶ προσάγουσα ἐπὶ πᾶν τὸ θνητὸν καὶ διέξοδον ἐπιδεχομένη τῆς ἰδίας συστάσεως· τὰ μὲν γὰρ πρῶτα κινουμένα κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαυτῶς κύκλον ἀμείβει· διέξοδον, οὐκ ἐφεξῆς καὶ συνεχῶς, οὐ μὴν τὴν κατὰ τόπον, ἀλλὰ τὴν κατὰ μεταβολήν*“. Die gesammte sich durch Alles hindurchziehende Natur, sagt also Ocellus, hat eine Entwickelung und Auseinanderfolge „nicht gemäß der Ortsbewegung, sondern gemäß der qualitativen Umwandlung, der *μεταβολή*“! — Wir sehen ganz ab von der besonderen Meinung, die wir uns über das Verhältniß des Verfassers dieser Schrift zu Heraklit gebildet haben und die wir hier nicht ausführen wollen. Setze man ihn, in welche Zeit man will (vor Philo muß er jedenfalls gelebt haben) und halte man von ihm, was man wolle, — soviel ist unbestreitbar, daß diesem Verfasser die heraklitische *μεταβολή* der Elemente bekannt war und sein mußte.

Wie hätte er nun die Entwickelung gemäß der Ortsbewegung und diejenige gemäß der *μεταβολή* in einen solchen, sich direct ausschließenden, Gegensatz bringen können, wenn die *μεταβολή* bei Heraklit zugleich eine örtlich-abgestufte Bewegung, eine *διέξοδος κατὰ τόπον* gewesen wäre? Niemals konnte er dies in solchem Falle! Und wie hätte er dies noch dazu in eben dem Augenblicke thun können, in welchem er selbst (vgl. die Anmerkung) den qualitativen Elementarproceß in der Hauptsache ganz wie der Ephesier uns lehrt und vorführt? Jene Worte, es geschehe die Entwickelung nicht nach der Ortsbewegung, son-

1) Und zwar will er durch die oben citirten Worte gerade den Elementarumwandlungsproceß, den er im Wesentlichen ganz von Heraklit oder mindestens doch wie Heraklit beibehält erklären. Denn unmittelbar auf die oben angeführten Worte fährt er fort § 13: *πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἓν συνερχόμενον ἀέρα ἀπογεννᾷ, ἀὴρ δὲ ὕδωρ, ὕδωρ δὲ γῆν· ἀπὸ γῆς δὲ ἡ αὐτὴ περίοδος τῆς μεταβολῆς (μέχρι πυρὸς) ὅθεν ἤρξατο μεταβάλλειν.*

2) Wie Heraklit sagt *πᾶσα διὰ πάσης*.

3) Vgl. über das *κρείττων* der unsichtbaren Harmonie.

4) Dies Wort wird hier ganz speciell in dem heraklitischen Sinn und in der heraklitischen Function gebraucht.

dern nach der μεταβολή, giebt er uns gerade als das specifische Gesetz der qualitativen Umwandlung von Feuer in Luft, Luft in Wasser, Wasser in Erde ꝛc., die er unmittelbar darauf folgen läßt. Der Verfasser kann daher gar keine Ahnung davon gehabt haben, daß die von ihm adoptirte heraklitische Entwickelung nach dem Gesetz der μεταβολή auch zugleich von einer Abstufung κατὰ τόπον begleitet sein könne oder solle. Es muß dies selbst in seiner Zeit fast noch von Niemand für Heraklit wirklich behauptet worden sein, sonst könnte er unmöglich in dieser Weise die Ableitung κατὰ τόπον und κατὰ μεταβολήν als bekanntermaßen sich ausschließende Ableitungen hinstellen!

Wir nehmen nach alle diesem keinen Anstand, zu erklären, daß, wie wir glauben, unsere anfänglich geäußerten Zweifel sich mehr und mehr in Gewißheit verwandelt haben und an eine örtlich-abgestufte Bewegung bei Heraklit in keiner Weise gedacht werden darf.

Es bleibt aber dann noch übrig, darzulegen, wie wir den Ausdruck ὁδὸς ἄνω κάτω bei Heraklit und seine Entstehung auffassen, sowie, indem wir die eigentliche Natur der Bewegung des Ephesiers auch im Elementargebiete nochmals kurz hervorheben, die wahrhafte Wurzel jenes Mißverständnisses aufzuzeigen. —

Der Weg „nach Oben Unten“ — denn so müßte man ja eigentlich die heraklitische ὁδὸς ἄνω κάτω, die auch durch kein zwischengeschobenes καὶ getrennt ist, übersetzen — ist bei ihm eben nur wie Sichentzünden und Verlöschen[1]), wie Sicheinigen und Auseinandertreten ꝛc., eine Darlegung seines Gesetzes von der ineinander umschlagenden Identität der Gegensätze und ihres Processes.

Er ist die Durchführung dieses Gesetzes von der Identität der Gegensätze von Sein und Nichtsein ꝛc. auch im Räumlichen, ohne hier einen specifischen Inhalt und eine besondere Abstufung anzunehmen. Darum sagt uns Plato: „πάντα ῥεῖ ἄνω κάτω“, wie er uns auch sagt ἡ ἐναντία ῥοή, und Aristoteles in der p. 119, 1. angeführten Stelle der Meteorologie: „„— — καὶ δεῖ νοῆσαι τοῦτον ὥςπερ ποταμὸν ῥέοντα κύκλῳ ἄνω καὶ κάτω“, ohne doch dabei eine örtlich-abgestufte Bewegung oder auch nur Ortsbewegung überhaupt als das constitutive Wesen der heraklitischen Physik irgendwo hervorzuheben. Der Ausdruck ὁδὸς ἄνω κάτω bedeutet uns daher nur das Umschlagen der Gegensätze ineinander

1) Und auch die Menschen (siehe § 30.) entzünden sich und verlöschen bei ihm während des Laufs des Lebens, ohne doch damit selbst örtlich in die Höhe oder Tiefe zu steigen.

überhaupt. Gebildet scheint ihn Heraklit, wie bereits bemerkt (vgl. §§ 8. 9. und 26.), aus dem Seelenauf- und Niederweg der ägyptischen Seelenlehre und mit besonderer Beziehung hierauf gewählt zu haben [1]), womit das übereinstimmt, daß wir ihn bei den Berichterstattern meist da gebraucht finden, wo von der Seele oder doch von den eigentlich metaphysischen Bestimmungen des Ephesiers die Rede ist und womit ferner das ganz besonders übereinstimmt, daß sich der Ephesier in den den Elementarproceß entwickelnden Bruchstücken bei Clemens dieses Oben und Unten in keiner Weise bedient. Hiermit soll und braucht jedoch keineswegs geläugnet zu werden, daß der Ephesier die Form der *ὁδὸς ἄνω κάτω* — ebensogut wie jede andere, sein metaphysisches Bewegungsgesetz ausdrückende Form — auch für den Elementarproceß gebraucht haben kann und mag, und ebensowenig daß nun insofern in dem Elementarproceß auch eine Ortsbewegung enthalten ist, als in jenem Wechselwirkungsproceß, der beständig zwischen dem Meer und den Gestirnen im Gange ist, in der aus dem Meer in das Gestirnfeuer und durch dieses hindurch wieder in Meer sich umwandelnden *ἀναθυμίασις* (id quod ambit; *περιέχον*) die Umwandlung des Meeres in Feuer in die Höhe, die des Feuers in Meer nach Unten steigt. Aber was die heraklitische Formel *ὁδὸς ἄνω κάτω* wirklich ausdrücken soll, ist nicht diese Ortsbewegung und eine schichtenmäßige Abstufung derselben, sondern im Gegentheil gerade die — Aufhebung dieser örtlichen Unterschiede, wie schon aus der identischen Zusammenbindung von *ἄνω κάτω* ohne *καί*, wie aus dem Fragment von der Identität dieses Weges und endlich aus dem gesammten System ohne allen Zweifel folgt.

Das Oben wird in einemfort zu Unten, das Wasser geht in die Sonne, diese in Wasser über. Weit entfernt, daß das Feuer und das *περιέχον* eine räumlich getrennte Region sein sollte, wie man sich dies gedacht hat (s. oben § 13.), giebt es in diesem System von der kreisenden Bewegung des Weltalls gar keinen Platz mehr für die Festhaltung der räumlichen Unterschiede von Oben und Unten. Was eben Oben war, ist gleich wieder Unten; das Aufsteigen ist vielmehr selbst nur ein Nachuntenwandeln, wie das Eine nur das ist in die Unterschiede auseinanderzutreten, die Unterschiede wieder nur die Bewegung, in das Eine zurückzugehen (vgl. Bd. I. p. 175. Note).

---

1) Uebrigens war mindestens zu Plato's Zeit (s. Bd. I. p. 284, 1.) das *λεγόμενον ἄνω καὶ κάτω* eine sprüchwörtliche Bezeichnung dafür überhaupt: das Unterste zu Oberst zu kehren, d. h. für das Umkehren der Dinge in ihr Gegentheil.

Der Himmel selbst kreist in diesem System beständig um die Erde, ist bald oben, bald unten. Auch die menschliche Seele empfängt ihre immer neue Substanz immer nur aus diesem das All umkreisenden Proceß (deswegen sagen die Berichterstatter, sie empfinge sie aus dem *περιέχον*); in der Aufnahme derselben in sich besteht die feurige Entzündung des Menschen (§ 30.), ohne daß er deshalb doch selbst seinen Platz verläßt.

Die *ὁδὸς ἄνω κάτω* ist somit nur, wie Heraklit sie auffaßt, das Gesetz von der Aufhebung, nicht von der Festhaltung, der Ortsunterschiede!

Sehr richtig ist daher die Ausführung Plato's im Theätet p. 181 sq. über die heraklitische Bewegung, auf die hier hingewiesen werden muß. Sie unterscheidet die *μεταβολή* oder die qualitative Umwandlung und die Ortsbewegung und zeigt nun zwar mit Recht, daß sich nach der Doctrin des Ephesiers „jedes mit jeder Bewegung immer bewege", und also auch beständige Ortsveränderung in ihr nothwendig enthalten sein müsse; aber er stellt dies eben nur als eine Consequenz der Ansicht des Ephesiers dar [1]) und zeigt deutlich genug, daß nach der eigenen unmittelbaren Auffassung Heraklit's seine Bewegung und seine *ὁδὸς ἄνω κάτω* eben nur eine qualitative Umwandlung ins Gegentheil sei; daß nach der absoluten Unruhe dieser Theorie auch örtliches Feststehen in ihr nicht geduldet werden könne, daß aber niemals von Heraklit selbst die *ὁδὸς ἄνω κάτω* als ein örtlich-abgestuftes Bewegungsgesetz, welches, wie Schleiermacher insofern sehr richtig bemerkt, dann die ganze Seele seiner Physik

---

1) Sokr.: „— — Dieses nenne ich also die zwei Arten der Bewegung, das Anderswerden (*ἀλλοίωσις*) und die Ortsveränderung.

Theod.: Und mit Recht.

Sokr: Haben wir nun also diese Eintheilung gemacht, so laß uns nun mit Denen reden, die da sagen, daß Alles bewegt werde, und sie fragen: Sagt ihr daß Alles auf beide Weise bewegt werde, sowohl den Ort ändernd als auch anderswerdend oder nur Einiges auf beide, Anderes aber auf einerlei Art.

Theod.: Ja beim Zeus ich weiß es nicht zu sagen, ich glaube aber sie werden sagen auf beide Art.

Sokr.: Wenigstens wenn Sie das etwa nicht wollten, so müßte Ihnen ja Bewegtes erscheinen und auch Feststehendes und es wäre ja gar nicht richtiger zu sagen, daß Alles sich bewegt, als daß Alles feststeht" rc. Niemals konnte doch Plato, statt sich einfach auf die *ὁδὸς ἄνω κάτω* zu berufen, so Consequenzenentwickelnd und erst auf Folgerungen hindrängend sprechen, wenn schon Heraklit selbst die *ὁδὸς ἄνω κάτω* als ein System abgestufter örtlicher Bewegung aufgefaßt und geltend gemacht hätte.

und aller Erklärungen des Einzelnen hätte sein müssen, hingestellt worden ist.

Die wahre heraklitische Bewegung vielmehr, von welcher auch die *μεταβολή* nur eine Folge ist, ist, wie in unsrer gesammten Darstellung überall nachgewiesen wurde, das beständige Auseinandertreten des Einen in die sinnlichen Unterschiede und das Rückgehen dieser Unterschiede aus ihrem sinnlich-bestimmten Dasein in die ideelle Einheit. Es ist diese Bewegung, welche uns von Plato auch überall als das Centrum heraklitischer Philosophie vorgeführt wird und aufs deutlichste in den beiden von ihm citirten Bruchstücken enthalten ist, „*διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται*“, „das Auseinandertretende geht immer mit sich zusammen“, oder wie Plato im Symposion citirt, „*τὸ ἓν γάρ — φησι — διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥςπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρης* (s. § 2 und Bd. I. p. 177. 209 sqq.).

Merkwürdigerweise sind aber gerade diese Bruchstücke und die in ihnen dargelegte Bewegung immer verkannt worden. Denn nicht nur nimmt Schleiermacher jenes im Auseinandertreten mit sich selbst zusammengehende Eine für das Meer, während es vielmehr das ideelle Eine, oder das kosmische Feuer (s. § 18.) ist, sondern, was hiermit zusammenhängt, man hat stets das „Auseinandertreten“ (*διαφερόμενον*) für die dem Wege nach Oben, und das *συμφέρεσθαι* oder das Zusammengehen oder sich Einigen mit sich für die zum Werden der einzelnen Dinge führende und dem Wege nach Unten entsprechende Bewegung, also für eine Art von Verdichtung gehalten. So z. B. Ritter p. 130, der, indem er das erstere Bruchstück aus Platon anführt, sagt: „Denn durch Zusammentreten Entgegengesetzter (?) bezeichnete Heraklit das Werden der einzelnen Dinge“. Und ebenso Brandis p. 150: „Diesen Proceß des Werdens beschrieb er daher als Weg nach Unten und Oben, wobei er ohne eine Vierheit von Grundstoffen vorauszusetzen, wahrscheinlich annahm, bald das Dichteste im Feuer trete zusammen und werde zur Erde, diese vom Feuer aufgelockert zum Wasser rc., bald, das Feuer verdichte sich stufenweise zur Erde“ rc.

Aber es giebt keinen größeren Irrthum, als diesen, keinen, durch welchen man sich principieller das ganze Verständniß des Systems des Ephesiers abschnitte. Dieser Irrthum ist aber in der That gerade mindestens so alt, als die stoische Philosophie. Denn wirklich ist die eben angeführte Ansicht nur die Schilderung der stoischen, niemals aber der heraklitischen Bewegung, und es muß Wunder nehmen, daß man sich so lange durch die Stoiker und die stoischen Auffassungen und Ausdrücke bei den

Berichterstattern hat täuschen lassen, wo die Fragmente des Ephesiers und sein gesammtes System so klar widersprechen.

Das „Zusammentreten Entgegengesetzter" (welcher? Stofftheile etwa?) oder das Zusammentreten „des Dichtesten im Feuer" als Princip des Weges nach Unten gehen nothwendig wieder auf die Annahme eines stofflichen Feuers als Princip der Dinge und ἀρχή und auf eine Ableitung durch Verdickung und Verdünnung zurück, die man beide (vgl. § 19.) das einemal verwirft und hinterher dennoch festhält. Das wahre heraklitische Princip ist aber nicht das Feuer, sondern der λόγος, und auch das Feuer könnte als weltbildend gefaßt durch ein Zusammentreten mit sich nicht verdichtet werden, wenn man es hierbei nicht wieder, obgleich man dies in thesi selbst als irrig zugiebt, als ein stoffliches unterstellte. Jenes Eine, das im Auseinandertreten selbst immer mit sich zusammengeht, für das der Proceß des sich von sich Unterscheidens und sich mit sich Einigens identisch ist, ist vielmehr das ideelle Eine Heraklit's, das Eine Weise, oder das Eine, dessen Natur es ist, das Andere aus sich zu gestalten (in dem Bericht des Aristoteles, s. oben p. 21 sqq., p. 155 sq.). Es ist nämlich klar, daß dieses im Auseinandertreten (oder sich Unterscheiden) sich mit sich Einigen bei Heraklit sowohl für seinen rein ideellen Proceß oder seinen Zeus rc., als auch für sein kosmisches Feuer, das πῦρ ἀείζωον, gilt.

Der Unterschied ist blos folgender: Für das rein ideelle Eine, den gedachten Proceß, oder die unsichtbare Harmonie, den demiurgischen Zeus rc., ist diese Identität des im sich von sich Unterscheidens sich mit sich Einigens immer wahrhaft erreicht und adäquat vorhanden (s. die Note 1. zu p. 29, ferner p. 28—43 p. 94 sq. rc.).

Für das kosmische Eine oder den realen Proceß (das immerlebende Feuer, welches aber sowohl maaßvoll verlöschend als sich maaßvoll entzündend ist, also in beidem lebt) ist diese Bewegung folgende: Dies kosmische Eine, das ἕν, wie Aristoteles sagt, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, schlägt sofort in seine Momente, sinnliches Feuer (πρηστήρ), Wasser und Erde auseinander, und es existirt nur in dem Uebergehen derselben in einander. Denn die reine Idee des Umschlagens ins Gegentheil oder der λόγος als real daseiende Existenz gesetzt — giebt zunächst das sinnliche Feuer als die relativ adäquateste Erscheinung dieses Processes. Damit ist aber das sinnliche Feuer, als sofortiges Umschlagen in sein Gegentheil, nur perennirendes zu Wasser werden, wie das Wasser wieder beständig sich Theilen, Auseinandertreten (διαχέεσθαι sagt Heraklit) in Erde und Feuer ist, und die Erde ihrerseits wieder Rückgehen in Wasser rc. Das kosmische Eine

oder das kosmische Feuer, welches ebenso im Verlöschen als sich Entzünden lebt, existirt daher nur in seinem Auseinandertreten oder sich Unterscheiden von sich, durch welches es die unterschiedenen Elemente und die einzelnen Dinge producirt. Aber in diesen Elementen als unterschiedenen hat es keine adäquate Existenz, da jedes derselben immer nur ein besonderes getrenntes Moment seiner Einheit darstellt. In dem Rückgang dagegen und dem Umschlagen dieser besondern Momente oder Elemente in einander, in der beständig kreisenden Umwandlung des sinnlichen Feuers zu Wasser, des Wassers zu Erde, der Erde wieder zu Wasser und sinnlichem Feuer, in dem Uebergehen dieser Unterschiede in einander vollzieht sich seine wahre Einheit und Existenz. Die beständige Aufhebung jedes dieser Unterschiede, der stete Durchbruch und Rückgang der Elemente in einander realisirt erst wahrhaft jenes kosmische Feuer oder Eine. Und da in der That die Elemente die stete Aufhebung ihres besondern Daseins und ihres Unterschiedes von einander sind durch den beständigen Uebergang in einander, in dem sie sich befinden, so gilt auch von diesem kosmischen Feuer oder Einem ganz richtig, daß es im beständigen sich von sich Unterscheiden stets in seine Einheit mit sich zusammengeht. Die Bewegung des sich Unterscheidens in seine einzelnen Momente ist auch für dies kosmische Eine steter Rückgang des sich Einigens mit sich. Aber in einer adäquaten Weise kann nun natürlich diese Einheit im Gebiete des realen Seins nicht erreicht werden, weil der die Einheit erzeugende Durchbruch und Rückgang jeder unterschiedenen Bestimmtheit (Feuer, Wasser ꝛc.) immer nur wieder von neuem in eine solche besondere unterschiedene Bestimmtheit, in ein unterschiedenes Element umschlägt. Darum sagt auch Heraklit von seinem Absoluten, daß es ein „πάντων κεχωρισμένον“, ein von „Allem Getrenntes“ sei, somit auch von dem sinnlichen Feuer, widrigenfalls es ja sonst gar nicht ein von Allem Getrenntes wäre (vgl. § 15.). Aber gerade umsomehr konnte er behaupten, daß sich sein Eines in der That immer im sich Unterscheiden mit sich einige und im sich Einigen mit sich sich von sich unterscheide. —

Daß nun aber wirklich das διαφερόμενον in diesem Sinne als ein sich von sich Unterscheiden und somit als dem zur Existenz des Einzelnen führenden Wege nach Unten entsprechend aufzufassen sei, das ξυμφέρεσθαι dagegen, weit entfernt ein stoffliches Zusammentreten und somit den Weg nach Unten auszudrücken, vielmehr den beständigen Rückgang in jene nie erreichte und darum nur ideelle Einheit des kosmischen Einen und somit den das Dasein des sinnlichen Einzelnen aufhebenden Weg nach Oben darstellt, — das kann zwar, wie jeder wahrhaft systematische

Punkt, seinen vollen Beweis nur durch die gesammte Darstellung erhalten und hat ihn auch bereits, wie wir glauben, im Laufe des gesammten Werkes hinreichend erhalten[1]), ist übrigens aber auch für sich selbst mit Händen greifbar. Denn in dem Bruchstück im platonischen Symposion wird dieses *ξυμφερέσθαι* des Einen beschrieben als ein *ξυμφερέσθαι αὐτὸ αὐτῷ*, als ein Zusammengehen des Einen mit sich selbst. Nun entspricht dies aber doch ganz offenbar und wörtlich der *ὁμολογία* oder „Uebereinstimmung mit sich", welche bei Diogen. L. IX. 9. neben dem Frieden (*εἰρήνη*) als der heraklitische Name des Weges nach **Oben** angeführt wird*), wie ebensosehr der daselbst als Bezeichnung des Weges nach Unten aufgeführte Streit (*πόλεμος*) dem *διαφερόμενον* entspricht, wenn man es nicht als eine Verdünnung, sondern ganz wörtlich, was immer bei Heraklit das Beste ist, als ein Auseinandertreten in den Unterschied auffaßt. Und ferner: wenn dieses im Sichunterscheiden sich mit sich selbst einigende Eine des Bruchstücks doch offenbar jenes Eine ist, von dem uns Aristoteles de coelo III, 1. sagt, daß es im Gegensatze zu allem andern (*τὰ ἄλλα πάντα*) im Fließen befindlichen Sinnlichen das allein Beharrende sei (*ἕν τι μόνον ὑπομένειν*), aus welchem das Andere (Sinnliche) immer umgeformt werde, so wird doch dieses „sich Einigen des Einen mit sich selbst" gewiß nicht die specifische Seite sein, welche jenem, dem „Einen" entgegengesetzten, Andern (dem Sinnlichen) Existenz und Festigkeit giebt, sondern es wird doch offenbar die Seite sein, nach welcher

1) Auch kann die hier dargelegte Natur der heraklitischen Bewegung oder die Bedeutung des *διαφερ.* und *συμφερ.* ja gar keine Schwierigkeit haben und etwa über das Wesen der vorsokratischen Physik hinauszugehen scheinen, wenn man erwägt, wie Heraklit hierbei offenbar Anaximander zu seiner Grundlage hat, bei welchem ja auch die Existenz des Einzelnen durch eine Aussonderung aus seinem Unendlichen, der Einheit des Urwesens, zu Stande kommt. Wie sich Anaximander dieses Urwesen gedacht hat, darüber brauchen wir hier nicht zu streiten. Immer steht so viel fest: es ist ein Unterscheiden des Urwesens von sich, durch welches die endlichen Dinge entstehen. Und immer ist so viel klar, daß Heraklit diese Vorstellung Anaximander's genau in eben demselben Verhältniß einerseits zur organischen Grundlage hat, und andererseits bedeutend weiter entwickelt, in welchem sein Absolutes zu dem Urwesen Anaximander's überhaupt steht; vgl. Bd. I. p. 45 sqq.

*) Jetzt tritt unsere Auffassung der Bedeutung des *διαφερ.* und *συμφ.* auf das schlagendste bestätigend diese *ὁμολογία* als dem *ξυμφερόμενον* entsprechend und, wie dieses, als das Gegentheil der durch das *διαφερόμενον* ausgedrückten Bewegung, deutlich in dem neuen Fragment bei Pseudo-Origenes IX, 9. p. 280 hervor: *Οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει κτλ.*

dieses Eine im Wechsel des Fließenden sich als die beharrende Idealität desselben erhält, als die in der Aufhebung des Sinnlichen gerade sich herstellende Einheit dieses kreisenden Wechsels. — Auch wird ja ferner von Heraklit selbst der dem διαφέρειν ganz entsprechende Ausdruck διαχέεσθαι für das Auseinandertreten des Meeres in sinnliches Feuer und Erde gebraucht, also für die die Unterschiede des sinnlichen Daseins producirende Bewegung (cf. die Anmerkung Bd. I. p. 282). Auch ist ja wohl die Identität des συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον in jenen Bruchstücken mit dem bei dem Pseudo-Aristoteles klar (s. § 1.) „συνάψειας οὖλα καὶ οὐχι οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα“. Hier ist doch aber jedenfalls schon wegen der Analogie des συμφερόμενον mit dem vom Zusammenstimmen bei der Harmonie der Töne gebrauchten συνᾷδον offenbar, daß das συμφερόμενον nicht ein Zusammentreten stofflicher Theile, sondern die Herstellung einer innern Uebereinstimmung und Einheit bezeichnet. Und noch evidenter ist doch durch das daselbst hinzugefügte „und aus Allem Eins und aus Einem Alles“, daß das Auseinandertreten (διαφερόμενον) doch gewiß nicht die Seite sein kann, wie aus Allem (Verschiedenen) Eins wird; sondern im Gegentheil, auch schon der Wortfolge nach erscheint das συμφερόμενον ganz richtig als die Seite, wodurch aus Allem Eins wird oder die ideelle Einheit sich herstellt, und das διαφερόμενον als die Seite, nach der aus Einem Alles wird, oder diese Einheit in ihre Unterschiede auseinandertritt [1]).

---

1) Ebenso klar, vielleicht noch klarer, ist dies aus dem Bd. I. p. 90 mitgetheilten Bruchstück beim echten Aristoteles τὸ ἀντίξουν ξυμφέρον κτλ., in welchem also an Stelle des διαφερόμενον als gleichbedeutend ἀντίξουν „sich widerstreitend, entgegengekehrt“ steht. Das διαφέρειν ist also bei Heraklit eine solche Bewegung, welche zum Streit und realen Gegensatz führt. Der Streit oder der πόλεμος ist aber bei Heraklit Erzeuger und Gebiet des realen Daseins. Das διαφέρειν ist also nothwendig die Bewegung, die zur realen Existenz führt, und nicht, wie man annimmt, welche die Existenz aufhebt, und umgekehrt ist also das συμφερόμενον die Bewegung, welche dem aufhebenden Wege nach Oben entspricht, und nicht, wie das stoische συνιστάμενον, dem Wege nach Unten. Es ist kaum begreiflich, wie man so lange durch stoische Berichterstatter sich täuschen lassen und in diesen capitalen Irrthum verfallen konnte. — Eher findet man vielleicht Spuren von Auffassung jener Termini im heraklitischen Sinne da, wo man sie am wenigsten erwarten sollte. So sagt der Verfasser der Confess. S. Cypriani ed. Baluz. p. CCXCVII. im Verlauf einer Stelle, deren Anfang oben p. 84, 1. mitgetheilt worden ist, und in welcher er sich, wenn auch spottend, über den naturphilosophischen Inhalt der Mysterien ausläßt, von denen der Ἄρτεμις ταυρόπολος:

Ganz richtig heißt es daher in dem untergeschobenen Briefe bei Stephanus p. 147, der uns nach Allem, was wir über ihn gesehen haben, mindestens ebensoviel und noch mehr gilt, als manche späte Berichte, auch offenbar von einem jedenfalls genaueren Kenner heraklitischer Lehre als diese herrührt: „τὸ μὲν ξηρὸν εἰς ὑγρὸν τήκει καὶ εἰς λύσιν αὐτὸ καθίστησι“, „und das (feurige) Trockene schmilzt er (Gott) in Feuchtes (dieses ist aber das Princip des sinnlichen Daseins bei Heraklit, vgl. § 20 u. 21.) und stellt es in seine Auflösung hin; d. h. es wird hier offenbar die λύσις oder διάλυσις dem διαφερόμενον entsprechend als der zum endlichen einzelnen Sein, zu Wasser und Erde führende Weg nach Unten hingestellt (wie auch im τήκειν, schmelzen, schon der Begriff des Auseinandergehens liegt) ganz wie auch Plato im Politikus (s. oben p. 229) das διαλυθεὶς als die mit der Umwendung der Welt aus dem Werden zu Feuer in Werden zu Wasser eintretende Bewegung gebraucht.

Die Bewegung Heraklit's ist also überall nur die aufgezeigte dialectisch-speculative. Dieses Gesetz des Umschlagens in sein Gegentheil, des ideellen Einen in die Unterschiede, der Unterschiede in die ideelle Einheit, ist ein logisches und kein physikalisches Bewegungs- und Ableitungsgesetz; angewendet auf alle Verhältnisse des realen Seins giebt es überall das Umschlagen des Jetzt in Nichtjetzt und umgekehrt, des Hier in Nichthier, des Oben in Unten und umgekehrt, d. h. es giebt überall alle Bewegung, weil, wenn das Sein selbst in Nichtsein übergehend und umgekehrt gewußt wird, auch alle Modificationen des Seins nur Uebergehen in ihren Gegensatz sind. Zum kosmischen Systeme durchgeführt, giebt dies das Kreisen des Himmels um die nach Oben und Unten kreisende Erde und die Selbsterzeugung ihrer Planeten durch die Erde, wie die Umwandlung jener in diese, — kurz die Auswischung der rastlos als aufgehoben gesetzten Unterschiede von Oben und Unten, wie wir dies als die Seele des kosmisch-siderischen Processes kennen gelernt haben, aber eine örtlich-abgestufte Bewegung und eine bestimmte phy-

„ἔφθασα καὶ ἐν τῇ Ἰλιάδι καὶ τὴν ταυρόπολον Ἄρτεμιν κατέλαβον ἐν Λακεδαίμονι ἵνα μάθω ὕλης σύγχυσιν καὶ διαίρεσιν καὶ μετεωρισμοὺς λοξῶν καὶ ἀγρίων διηγήσεων“. Die διαίρεσις, Trennung der Materie, ist hier offenbar diejenige Seite, durch welche die Bestimmtheit des Seienden, und somit die reale Existenz selbst, zu Stande kommen soll, nicht die σύγχυσις, Zusammenschüttung, durch welche vielmehr (siehe die aus den Venet. Schol. über die σύγχυσις angeführte Stelle, Bd. I. p. 119) die σύγχυσις κόσμου, der Untergang der Welt eintreten würde, eben deshalb, weil sie die Durcheinanderschüttung und Auslöschung aller realen Unterschiede ist.

sikalische Ableitung, wie Verdichtung und Verdünnung rc., stellt es nicht dar. Und dies ist es, was also Aristoteles meint, dies nicht Vorhandensein eines eigentlich physikalischen Bewegungsgesetzes im engeren Sinne hebt er hervor, wenn er sagt, daß Heraklit, behauptend daß Alles und immer sich bewege, nicht genau bestimmt habe, welcherlei Bewegung er meine, oder ob alle Arten. Und der so aufgefaßten Stelle des Aristoteles kommt dann auch ebensosehr die nur dasselbe besagende Plato's im Theaetet (a. a. O.) zu Hülfe, wo es gleichfalls heißt, daß nach Heraklit Alles sich immer mit jeder Bewegung bewegen müsse.

Dieser rein speculative Charakter der heraklitischen Bewegung ist es aber, den die Stoiker niemals begriffen haben. Dies war aber selbst nur wieder eine nothwendige Folge davon, daß sie, wie früher gezeigt (§ 18.), die Bedeutung des heraklitischen Feuers, Proceß von Sein und Nichtsein oder reinste Darstellung des Umschlagens ins Gegentheil zu sein, niemals consequent erkannt hatten und in ihm immer nur einen physischen Stoff, eine alles belebende Wärme rc. rc. sahen. In wie große und zahlreiche Widersprüche sie sich dadurch mit sich selbst verwickelten, ist hin und wieder beiläufig gezeigt worden. Mit dieser, wenn in noch so allgemeinen Reflexionsbestimmungen gehaltenen Auffassung des heraklitisch-principiellen Feuers als eines physischen war aber zugleich die Nothwendigkeit einer physischen Ableitungsmethode gegeben, und so machten sie denn das heraklitische *συμφερόμενον*, den Begriff des ideellen Sicheinigens mit sich, ganz ruhig zu einem *συνιστάμενον*, einem verdichtenden Zusammentreten der stofflichen Feuertheile in Wasser und Erde, und das *διαφερόμενον*, das Auseinandertreten in den Unterschied und seine Momente, zu einer jener Verdickung entgegengesetzten, das Dicke wieder in Feuer auflockernden Verdünnung. Dieses grob-materielle Mißverständniß zog nun natürlich consequent die Folge nach sich, den Weg nach Oben und Unten als eine sich abstufende Verdünnung und Verdickung aufzufassen und so eine gewisse Abrundung in ihre Physik zu bringen, und umsoweniger nahmen sie an dieser plumpen Entstellung der Lehre des Ephesiers irgend ein Bedenken, als ihnen auch gerade dadurch das Mittel geboten war, Vieles aus der Meteorologie des Aristoteles für ihre Physik benutzen und mit derselben in Einklang bringen zu können. Daß sie sich aber durch dies principielle Mißverständniß, und da sie dennoch andrerseits die Physik des Ephesiers so viel als möglich festhalten wollten, wieder in die gründlichsten Widersprüche mit sich selbst verwickeln mußten, ist klar genug. Auch geht im Grunde hierauf als auf seine letzte Quelle der Widerspruch zurück, den Plutarch (adv. Stoic. de comm. c. 46. p. 1084. E.

p. 426. W.) den Stoikern vorwirft, daß, während sie im Allgemeinen das Wärmste durch Verdünnung und das Gegentheil durch Verdickung erzeugen, sie auch wieder in andern Fällen (bei der Seele) „das wärmste durch Abkühlung und was aus den feinsten Theilen besteht, durch Verdickung" (*καὶ πυκνώσει τὸ λεπτομερέστατον γεννῶντες*) entstehen lassen (vgl. Plut. de Stoic. repugn. c. 41). —

Und durch die aus den stoischen Vorstellungen bei den Berichterstattern sich überall eindrängenden Ausdrücke *συνιστάμενον* ꝛc. getäuscht, hat man dieses für entsprechend dem heraklitischen *συμφερόμενον* gehalten, ohne darauf zu achten, daß es dann nur ganz dasselbe wäre, als das doch allgemein verworfene *πυκνούμενον*, und ohne zu bedenken, daß das *συνιστάμενον* als ein Zusammentreten „Entgegengesetzter" aufzufassen um so unmöglicher ist, als einmal *συνιστάμενον* für sich allein dies weder bedeutet noch bedeuten kann, und andrerseits der weltbildende Weg nach Unten bei Heraklit, da dieser zu den, wie Aristoteles sagt, *ἐξ ἑνὸς ποιοῦντες* gehört, unmöglich ein Zusammentreten „entgegengesetzter" — sei es Stofftheile, sei es Principien oder was man sonst mit diesem dunklen Ausdruck meint — sein kann.

Wir schließen hier die Darstellung der Physik des Ephesiers. Wie einiges zu derselben gehörige Material schon in dem ontologischen Theil durchgenommen wurde (z. B. in §§ 7. u. 13.), so wird auch noch in dem folgenden Abschnitt Einzelnes angeführt werden, welches mit ihr in Verbindung steht. Denn eine gänzlich durchgeführte Trennung des Stoffes war, wie bereits hervorgehoben, bei Heraklit, weil für ihn selbst die Trennung dieser Gebiete des Geistes noch nicht vorhanden war, nicht einmal möglich. Ueberdies wollen wir hierbei erwähnen, daß gerade der vorstehende Abschnitt über die Physik derjenige ist, welchen wir erst (vgl. das Vorwort) nachträglich im Winter 1855 auszuarbeiten hatten. Als wir nämlich 1844 zuerst an die Darstellung des Ephesiers gingen, hatten wir beschlossen, obgleich uns sowohl die Stellung, welche die Physik gegenwärtig in dem Werke einnimmt, als auch Haupt-Inhalt und Material derselben bereits feststand, doch bei der Ausarbeitung, gerade um hierdurch unsere eigene Ansicht über die Philosophie des Ephesiers einer praktischen Prüfung zu unterwerfen, die von der Ontologie, dem Erkennen und der Ethik handelnden Abschnitte zuerst auszuarbeiten. Immerhin kann es hierdurch gekommen sein — obwohl nach unserer Meinung ohne wirklichen Schaden für die Sache, — daß wir in Folge dessen irgend eine mit größerer Consequenz in die Physik gehörige Erörterung eines Zeugnisses ꝛc. bereits in einen der andern Abschnitte voraufgenommen hatten.

III. Die Lehre vom Erkennen.

§ 28. Das Grundgesetz des Erkennens. Der *λόγος*. Die Unvernünftigkeit der Menschen.

Wir wenden uns nunmehr zu der Theorie Heraklit's vom Erkennen. Es existirt hierüber zunächst ein ebenso schönes als lehrreiches Bruchstück bei Sextus, welcher gerade diesem Theil der heraklitischen Lehre eine besonders ausführliche Darstellung gewidmet hat, bald Fragmente des Ephesiers zum Belege anführend, bald eigene und im Allgemeinen treffende Erläuterungen dazwischen streuend. Wir müssen des Zusammenhanges halber auf die oben Bd. I. p. 315 sqq. angeführte Stelle des Sextus rückverweisen, wo derselbe auseinandergesetzt hat, wie nach Heraklit, gleich Kohlen, die vom Feuer entfernt verlöschen und in Contact mit demselben gesetzt wieder feurig werden, so auch das individuelle Bewußtsein nur durch den Zusammenhang mit dem Allgemeinen, dem *περιέχον* oder dem gemeinsamen und göttlichen Logos, vernünftig sei, in der Absonderung von diesem Allgemeinen aber, wie im Schlafe, unvernünftig. Diesen allgemeinen und göttlichen Logos, an welchem Theil nehmend wir hierdurch selbst vernünftig werden, mache Heraklit zum Kriterium der Wahrheit. „Weshalb, sagt Sextus (adv. Math. VII, 131.), das, was allgemein Allen erscheint, zuverlässig sei [1]); denn es wird durch den allgemeinen und göttlichen Logos angenommen, was aber einem Einzelnen beifalle, sei unzuverläßig aus der entgegengesetzten Ursache"; *„ἐναρχόμενος οὖν* — fährt Sextus fort — *τῶν περὶ φύσεως ὁ προειρημένος ἀνὴρ, καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον, φησὶ „λόγου τοῦδε ἐόντος, ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἄπειροι ἐοίκασι πειρώμενοι*

1) Inwiefern diese Worte des Sextus für Heraklit wirkliche Gültigkeit haben und inwiefern nicht, darüber später.

ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωςπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται“. διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσας, ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν, ὀλίγα προδιελθὼν ἐπιφέρει „„διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός[1]*)· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν· ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλό τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως· διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν· ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα· νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις τὸν κοινὸν λόγον κριτήριον ἀποφαίνεται· καὶ τὰ μὲν κοινῇ φασι φαινόμενα πιστὰ, ὡς ἂν τῷ κοινῷ κρινόμενα λόγῳ. τὰ δὲ κατ' ἰδίαν ἑκάστῳ ψευδῆ· τοιῦςδε μὲν καὶ ὁ Ἡράκλειτος“.*

Schon das erste in dieser Stelle enthaltene Bruchstück wäre sehr geeignet gewesen, den tiefsten Grundgedanken heraklitischer Philosophie mit großer Deutlichkeit hervortreten zu lassen. Aber indem man *λόγος* theils mit Vernunft, theils mit Verhältniß übersetzte, ohne den bestimmten Inhalt des heraklitischen Logos erfaßt zu haben, und indem man ferner *διαιρέων* statt in der ursprünglichen sinnlichen Bedeutung des Wortes in der tropischen von „auseinandersetzen“ nahm, hat man sich das concrete Verständniß auch dieses Bruchstücks versperren müssen.

Daß *λόγος* hier ganz objectiv zu nehmen ist, wie ja durch die vorhergehende Bemerkung des Sextus: *καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον* hier ganz sinnfällig ist, hat Schleiermacher bereits gesehen, der deshalb auch *λόγος* weder mit Vernunft noch Erkenntniß, sondern bereits weit besser folgendermaßen übersetzt (p. 483): „Von diesem bestehenden Verhältniß finden sich die Menschen immer ohne Einsicht, sowohl ehe sie davon hören, als nachdem sie zuerst davon gehört. Denn des nach diesem Verhältniß erfolgenden unkundig, scheinen sie zu versuchen solche Reden und Werke, dergleichen ich durchführe, der Natur gemäß jegliches auseinanderlegend und bestimmend wie es sich verhält“ rc.

Es konnte also schon der Einsicht Schleiermacher's nicht entgehen, daß mit dem *λόγος* hier nichts anderes gemeint sei als das objective, die Existenz durchwaltende Gesetz des Daseins selbst. Wie bereits

---

1) Im Fragmente selbst liest also Schleiermacher mit Recht: *ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ*, läßt die erklärenden Worte des Sextus *ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός* weg und fährt gleich fort *τοῦ λόγου δὲ κτλ.*

bemerkt, machen dies schon die der Ausführung vorhergehenden Worte des Sextus unzweifelhaft: der Mann habe im Anfang seines Buches und nachdem er in gewisser Weise das *περιέχον* aufgezeigt (erörtert), gesagt *λόγου τοῦδε ἐόντος κτλ.* Dieser *λόγος ὅδε* geht also auf jenes physische und objective Princip alles Seins, das *περιέχον*. Eben deshalb ist aber auch die Uebersetzung „Verhältniß" zu schwankend und unbestimmt. Es ist nicht von irgend einem unbestimmten „bestehenden Verhältniß" die Rede, sondern von jenem großen allein Alles durchwaltenden und erzeugenden Princip Heraklit's; mit einem Worte, dieser *λόγος ὅδε*, den Heraklit zuvor erörtert hatte, ist nichts andres als das Gesetz der processirenden Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Wir beziehen uns hierfür auf das, was wir früher über den bestimmten und energischen Sinn des *λόγος* bei Heraklit entwickelt haben und glauben daher den Ausdruck am besten mit „Vernunftgesetz" [1]) übersetzen zu können, wobei wir aber ausdrücklich und wiederholt bemerken, daß wir unter diesem „Vernunftgesetz" auch nichts Anderes und Allgemeineres als eben jenes bestimmte Gesetz der Identität des absoluten Gegensatzes verstehen, welches allein Heraklit mit diesem Ausdruck bezeichnet und unter ihm verstanden hat.

Was aber die Worte *κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον* betrifft, so müssen wir zum genauen und concreten Verständniß dieses Ausdrucks, von der Stelle des Sextus scheinbar abschweifend, uns zu einer Stelle des Philo wenden (quis rer. div. haer. p. 510. T. I. p. 503. Mang.): „*ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία. Οὐ τοῦτ' ἐστὶν ὅ φασιν Ἕλληνες τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτον κεφάλαιον τῆς αὐτοῦ προστησάμενον φιλοσοφίας αὐχεῖν ὡς εὑρέσει καινῇ; παλαιὸν γὰρ εὕρημα Μωϋσεώς ἐστιν*", „denn das Eine ist das aus zweien Gegentheilen bestehende, so daß, wenn es **entzweigeschnitten** wird, die **Gegentheile** erkennbar werden. Ist es nicht **dies**, wovon die Hellenen sagen, daß es ihr großer und berühmter Heraklit seiner Philosophie vorangestellt und sich dessen als einer neuen Erfindung gerühmt habe? es ist aber ein alter Fund des Moses &c."

Diese Stelle ist in mehr als einer Hinsicht vom größten Interesse. So deutlich, wie vielleicht in keiner andern, wird uns hier das wahrhafte Princip Heraklit's, das er seiner Philosophie zu Grunde gelegt und dessen er sich als seiner originellen Geistesthat und Entdeckung gerühmt habe,

1) Eine Uebersetzung, welche im § 35. ihre letzte Rechtfertigung finden wird.

angegeben: der Gedanke, daß ein Jedes die Einheit zweier Gegentheile, und also der Gegensatz mit sich selbst identisch sei. Unbegreiflich ist, daß man nicht einmal aus dieser Stelle gesehen, wie weder Feuer noch Fluß, noch das Werden, noch irgend etwas Anderes als die Einheit des Gegensatzes mit sich selbst das wahrhafte Fundamentalprincip heraklitischer Philosophie gewesen ist, von welchem jene anderen Formen, Feuer ꝛc., nur Darstellungen sind. Unbegreiflich ist, wie Schleiermacher auch nach diesem Zeugniß des Philo, welches er erwähnt, ohne demselben eine besondere Wichtigkeit beizulegen und ohne auch nur den Widerspruch zu bemerken, in welchem es mit seiner eigenen Auffassung Heraklit's steht, dem Aristoteles abstreiten will, daß die Philosophie des Ephesiers gegen den Satz des Stagiriten vom Widerspruche verstoße und den Stagiriten wegen dieser Behauptung des Mißverstehens beschuldigt, während doch gerade der Verstoß gegen diesen Satz den grundsätzlichen Gedankeninhalt heraklitischer Philosophie bildet. —

Unsere gesammte Darstellung hat dies hoffentlich bereits lange und unzweifelhaft erwiesen. Sie hat erwiesen, daß die ganze Philosophie des Ephesiers nichts Anderes, als die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes ist; daß alle andern Aussprüche, daß das ganze System Heraklit's nur die nothwendigen Folgerungen und Consequenzen dieses speculativen Grundbegriffs waren.

Will man aber alles dies endlich durch eine Stelle bewiesen sehen, welche unsere Auffassung Heraklit's nicht entscheidender, wohl aber vielleicht noch sinnfälliger als das Bisherige bestätigt, eine Stelle, welche Schleiermacher freilich noch nicht zugänglich war, so hat man nur nöthig, die bereits p. 97 bezogenen Worte desselben Philo's, der sich uns nun schon so oft als ein genauer Kenner Heraklit's ausgewiesen hat, dem wir so viele kostbare Fragmente des Ephesiers verdanken und der selbst noch an weit mehr Orten seiner Schriften, als wir des Raumes wegen im Verlauf noch betrachten werden, heraklitische Philosopheme berücksichtigt und sich zu eigen macht, jetzt ins Auge zu fassen. In den Quaest. in Genes. nämlich, im armenischen Codex p. 177 sq. Auch. T. VII. p. 10 sq. ed. Lips. diskutirt Philo den Text der Genesis 15, 10: „Divisit ea per medium et posuit contra se invicem" in ganz heraklitischer Weise, indem er die Theile des Körpers als eine in Gegensätzlichkeit auseinandertretende und hierin dennoch mit sich identische Einheit nachweist. Aber nicht blos die Theile des Körpers, sagt er, seien so in der Einigung mit sich getrennt und in der Trennung mit sich

geeint (in unione disjunctas et in divisione unitas; dies ist die richtige Auffassung des διαφερομ. συμφερ., vgl. oben p. 225), sondern auch die der Seele. Man müsse aber auch wissen, fährt er bald darauf fort, daß „ebenso auch die Theile der Welt zweigetheilt seien und wechselseitig sich entgegengesetzt (sciendum tamen est, etiam partes mundi bipartitas esse et contra se invicem constitutas), die Erde in Gebirge und Ebene; das Wasser in süßes und salziges; das süße nämlich ist jenes, welches Flüsse und Quellen spenden, das salzige aber das Meereswasser. Ebenso auch die Atmosphäre in Winter und Sommer, und ebenso in Frühling und Herbst. Und hieraus setzte Herakleitos seine Bücher über die Natur zusammen, von unserm Theologen die Sentenz über die Gegensätze entlehnend, indem er ihr zahllose und zwar mühsam ausgearbeitete Beispiele (Belege) hinzufügte". (Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus, sententias de contrariis, additis immensis atque laboriosis argumentis). Philo faßt also in diesen Worten geradezu und ganz wie wir es von Anfang an dargestellt, das heraklitische Werk, das er genau kannte und ausdrücklich dabei als Naturlehre bezeichnet, nur als eine Aus- und Durchführung dieses logischen Gedankengesetzes auf; alles aus dem Reich der Naturerscheinungen und sonstwoher darin Beigebrachte bezeichnet er nur als Beispiele für jenen speculativen logischen Begriff, gesteht aber selbst zu, daß diese Beispiele „zahllos und mühsam ausgeführt" gewesen seien, d. h. daß, wie wir uns zu zeigen bemüht haben und weiter zu zeigen gedenken, Heraklit die philosophische Energie besessen habe, jenen speculativen Begriff zu einem System — aber einem der inneren Gliederung und des systematischen Unterschiedes noch entbehrenden Systeme — des natürlichen und geistigen Universums durchzuführen. —

Wir müssen jetzt jedoch noch einmal zu der früheren griechischen Stelle des Philo zurückkehren. Zu beachten ist hier zunächst noch, wie Philo diese Angabe über das wirkliche Princip Heraklit's nicht blos als seine eigene Meinung vorträgt, — wenn er auch natürlich dabei seinen allgemeinen Bestrebungen gemäß, die Originalität der Erfindung des Gedankens auf Moses zurückführen muß — sondern als die allgemein unter den Hellenen verbreitete Meinung über den wahrhaften Hauptsatz und die Quintessenz (κεφάλαιον) heraklitischer Philosophie. Da Philo hier unter den Hellenen natürlich besonders die Ausleger Heraklit's vor Augen hat, von denen ihm noch die ältesten und besten zu Gebote stan-

den, so sieht man, daß diese Ausleger allerdings den Ephesier besser aufzufassen gewußt haben, als seine modernen Bearbeiter.

Wenden wir uns jedoch von dieser allgemeinen Betrachtung zur näheren Untersuchung der philonischen Stelle. Schleiermacher sagt in Bezug auf Philo's Aeußerung, Heraklit habe dies, wie die Hellenen sagen, als Hauptsatz seiner Philosophie vorangestellt (*προστησάμενον*) (p. 437): „Nur muß man das Voranstellen keineswegs buchstäblich verstehen ꝛc." Im Gegentheil! Auf das Buchstäblichste muß es verstanden werden. Es ist kaum begreiflich, wie man bisher bei einiger Aufmerksamkeit hat übersehen können, von welcher Stelle des heraklitischen Werkes Philo hier spricht! Es ist nämlich doch wohl sonnenklar, daß er von gar nichts Anderem spricht, als von eben jener allerdings im Anfang des heraklitischen Werkes gestanden habenden Stelle, die uns Sextus an dem vorstehenden, gerade gegenwärtig von uns discutirten Orte theils berichtet, theils in wörtlicher Anführung mittheilt.

Selten wird die Gunst der Umstände gestatten, in Bezug auf ein verloren gegangenes Buch einen solchen Nachweis so einfach und zweifellos zu erbringen, wie diesmal. Sextus sagt ausdrücklich bei Anführung jenes Fragments: im Beginne seines Werkes über die Natur (*ἐναρχόμενος*) und nachdem er in gewisser Weise das *περιέχον* explicirt, habe Heraklit jene Worte gesagt.

Dasselbe Fragment aber, welches Sextus, resp. seinen Anfang, theilt uns auch Aristoteles mit, Rhetor. III, 5. p. 1407. B.: „denn des Herakleitos Schriften zu interpungiren ist schwer, dadurch, daß es undeutlich ist, worauf sich etwas bezieht, auf das Nachfolgende oder Vorhergehende, wie z. B. im Anfang seines Buches (*ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος*), denn da sagt er: „*τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος* [1]) *ἀεὶ, ἀξύνετοι*

1) Denn so muß (ebenso bei Clemens Al. Strom. V. p. 257. Sylb. p. 716. Pott., wo das Fragment gleichfalls angeführt wird) wie die obige Entwicklung von selbst zeigt, die Stelle mit den früheren Ausgaben des Aristoteles und den von der Berliner Ausgabe bezogenen Codices gegen die Aenderung der Berliner Ausgabe *τοῦ λόγου τοῦ δέοντος* unzweifelhaft aus Sextus wiederhergestellt werden. Liest man *δέοντος*, so muß *λόγος* den subjectiven Sinn von Vernunft, Einsicht, haben. „Indem diese Einsicht fehlt" ꝛc. Dies ist aber, abgesehen von der aus dem Zusammenhang oben klar resultirenden Unmöglichkeit und dem daselbst nachgewiesenen wirklichen Sinne dieser Stelle nicht möglich, weil 1) der Satz: „indem diese Einsicht fehlt, werden die Menschen uneinsichtig" die leerste Tautologie wäre; 2) weil die bei Sextus mitgetheilten unmittelbar darauf folgenden weiteren Worte des Fragments *γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε κτλ.*, sowie die bald darauf bei Sextus mitgetheilte Fragmentstelle *τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος*



ἄνθρωποι γίνονται“. Das also steht ganz fest, durch Aristoteles wie Sextus, daß das von Sextus ausführlich angeführte Fragment im Anfang des herakleitischen Werkes gestanden habe. Diesem Fragmente ging ferner, nach Sextus selbst, in Heraklit's Schrift noch eine Explication der Beschaffenheit des περιέχον, d. h. des objectiven Princips selbst voraus, worauf erst das Fragment, wie Sextus es mittheilt, folgt.

Jetzt kommt nun Philo und führt als eine allbekannte Thatsache an: aus zweien Gegentheilen bestehe das Eine, so daß, wenn man es zerschneide, die Gegensätze darin offenbar werden, und dies sei der Hauptsatz Heraklit's gewesen, den er, sich seiner als einer neuen Erfindung rühmend, seiner Philosophie vorausgestellt habe (προστησάμενον).

Und in der That rühmt sich ja Herakleitos in eben jenem Fragmente dieser ihm originellen Idee und des Verdienstes ihrer Entdeckung auf das Stärkste, indem er sagt, daß er allein jenes waltende Gesetz, den λόγος, begriffen und gefunden habe, während die andern Menschen, ehe sie dasselbe gehört und indem sie zum erstenmal von ihm hören, schlechthin

---

ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς κτλ. zweifellos beweisen, daß der λόγος hier das waltende objective Gesetz des Daseins bedeutet, nach welchem die Dinge geworden und es also schlechterdings unmöglich und unsinnig ist, von diesem Daseinsgesetz, das nach Heraklit immer ist und Alles beherrscht, sagen zu wollen, daß es fehle; 3) weil sonst auch die Interpunctationsschwierigkeit gar nicht vorhanden wäre, die Aristoteles hervorhebt. — Letzteres findet noch besonders seine Anwendung auf die Meinung H. Ritter's p. 151 sq., die unglücklichste von allen, welcher auch bei Sextus wie es scheint δέοντος lesen möchte, und dem Sextus ganz ungegründete Vorwürfe macht, die vielmehr nur aus einem totalen Verkennen des ganzen Fragments hervorgehen. Es wäre nach dem Obigen überflüssig, noch besonders ausführen zu wollen, wie sehr irrig Alles ist, was H. Ritter in jener Anmerkung a. a. O. sagt. Aber soviel hätte H. Ritter, der λόγος ὅδε beidemale übersetzen will, „diese Rede, diese Schrift“ (!!) selbst sehen sollen, daß dann doch keine Interpunctationsschwierigkeit Statt finden könnte, denn von „dieser Schrift“ konnte doch schwerlich gesagt werden, daß sie immer fehlt, zumal sie eben im Begriffe war zu erscheinen. —

Wenn übrigens Schleiermacher meint, die Lösung der schon für Aristoteles bestehenden Interpunctationsfrage könne heute umsoweniger verlangt werden, so halten wir diese Lösung doch für ziemlich einfach. Das ἀεὶ gehört zu ἐόντος. Denn das ἀεὶ ist bei Heraklit typisch für den λόγος oder das Eine; fast in allen Fragmenten, wo er von diesem Einen Göttlichen, dem Alles durchdringenden Gesetze spricht, bezeichnet er es als das immer waltende, seiende rc. Die Unvernunft der Menschen dauert dagegen nach dem Fragmente selbst nicht immer; das Bruchstück beschränkt sie vielmehr auf die Zeit, wo die Menschen dies Gesetz noch nicht oder eben zum erstenmal verkünden hörten.

unvernünftig sind, weshalb er Alles seiner Natur nach erkenne, alle Andern aber wachend ebensowenig wissen, was sie thun, wie im Schlafe! —

Gewiß hat Schleiermacher Recht, zu sagen, daß man in den Worten Philo's, ἓν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία, nur Worte eines Auslegers, nicht eigene Worte Heraklit's suchen muß. Das sollen sie aber auch gar nicht sein! Sie sollen nur sein und sind — eine höchst treffliche Erläuterung und kurze Zusammendrängung des Sinns jener Stelle, aus welcher Sextus uns obiges Fragment mittheilt. Daß nämlich jedes Eine aus zwei Gegensätzen bestehe und also in sich selbst schon die Einheit seiner und seines Gegentheils sei, dies muß im heraklitischen Werke die dem Fragmente, wie Sextus selbst bemerkt, vorangehende Explication des περιέχον, d. h. des objectiven weltbildenden Gesetzes, enthalten und kurz angegeben haben. Dies Gesetz der Einheit eines Jeden mit seinem eigenen Gegentheil ist eben der waltende demiurgische λόγος, dessen die Menschen unkundig und deshalb unvernünftig sind. Der zweite Theil aber der philonischen Angabe: οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία, daß nämlich das Erkennen nur darin bestehe, jedes Eine in die beiden Gegensätze zu zerschneiden, aus denen es besteht, — dies wird uns ja auch noch in dem Fragment Heraklit's selbst bei Sextus gesagt! Nämlich in den Worten: κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον (sc. Worte und Werke) καὶ φράζων ὅκως ἔχει. Denn διαιρέων heißt, ganz wie die treffliche und energische Paraphrase τμηθέντος, die Philo dafür braucht, zerschneiden, und in diesem ursprünglicheren und concreteren, nicht in dem abstracten abgeleiteten Sinne von auseinandersetzen, ist es, wie die philonische Stelle zeigt, zu nehmen: „seiner Natur gemäß zerschneidend ein Jedes (nämlich in die beiden Gegentheile, aus denen zu bestehen eben seine Natur ist) und sagend, wie es sich verhält".

Und im engsten innern Zusammenhang mit diesen Stellen steht noch ein Geschichtchen, welches deshalb wohl verdient, aus seiner Verborgenheit hervorgezogen zu werden. Gefragt nämlich, warum er die Thiere gliedweise zerschneide, habe Herakleitos geantwortet: „damit ich die Natur des Seienden selbst zu meinem Lehrmeister habe", in den Scholien des Johann. Siculus εἰς τὰς ἰδέας τοῦ Ἑρμογένους, Rhetor. gr. ed. Walz. T. VI. p. 95: διὸ καὶ Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς τὸ διὰ τί θηρῶν ἀνατέμνει κατὰ μέλος τὸ ζῶον ἐρωτώμενος, ἐπεὶ ἔχω τὸν διδάσκοντά με τὴν φύσιν τῶν ὄντων, ἀπεκρίνατο". Einen pragmatischen Werth nehmen wir für diese Anecdote zwar natürlich nicht in Anspruch und wollen

keineswegs aus ihr folgern, daß Heraklit Anatomie getrieben habe*). Wohl aber vindiciren wir ihr den bedeutsameren Charakter, übereinstimmend mit Philo zu zeigen, wie in dieses Axiom das Alterthum die heraklitische Philosophie **so sehr** zusammenfaßte, daß derartige Ueberlieferungen daraus entstanden, und ferner beweist die Erzählung gemeinschaftlich mit den Worten Philo's, daß das *διαιρέων* in dem heraklitischen Fragment nichts Anderes als *τέμνειν*, **entzweischneiden**[1]), bedeutet, sowie andererseits die Anecdote erst wieder aus jenen Stellen Heraklit's und Philo's ihr concretes Verständniß erhält. Denn offenbar ist der Sinn des Geschichtchens nicht der allgemeine, Heraklit als einen naturtreuen Forscher erscheinen zu lassen, sondern der bestimmte, daß auch das lebendige Wesen, dieses scheinbar Eine, ein aus **Gegensätzen Geeintes** sei und diese seine innere Natur, wenn es **zerschnitten** wird, aufzeigt und offenbart. —

Endlich bestätigt sich dies noch durch eine Stelle des Athenagoras (de mort. Resurr. p. 198. ed. Ox.), die ihrerseits wiederum erst jetzt verständlich wird: „*ἀχρείου* (wie Stephanus verbessert) *γὰρ οἶμαι φιλοτιμίας τὸ κατάνειν ἢ διαιρεῖν νῦν ἢ τὸ πρόσφορον ἑκάστῃ φύσει καταλέγειν ἐθέλειν*“. Die schöne Verbesserung von Stephanus, *καταγνύειν* für *κατάνειν*, rechtfertigt sich nunmehr vollkommen. „Denn ich glaube, daß es Sache einer **thörichten Prahlerei** ist, **jenes** (*τὸ*) **Entzweibrechen** oder **Entzweischneiden** oder das **einer jeden Natur Entsprechende auseinandersetzen wollen**“. Athenagoras **spricht**

---

*) Dies aus ihr zu folgern, ist in der That, wie wir jetzt sehen, Bernays Heracl. 12, der diese Stelle gleichfalls anführt, nicht abgeneigt, wogegen aber bereits Zeller p. 484, 5. bemerkt, es müsse diese Angabe, daß Heraklit anatomische Untersuchungen angestellt habe, äußerst unsicher erscheinen. Durch unsere obige Auflösung erklärt sich jetzt die Entstehung und der bedeutsame Gehalt des Geschichtchens befriedigend, ohne daß im Geringsten auf anatomische Studien Heraklit's daraus zu schließen ist.

1) Zu dem *τέμνειν* resp. *διαιρεῖν* in diesem Sinne vgl. man noch das Gedichtchen *εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν* bei Boissonade Anecd. gr. T. II. p. 474:

Ζητῶν ἀπεῖπον τὴν νοητὴν οὐσίαν
Τίς ἐστιν αὕτη; πῶς δὲ τέμνει τὰς δύο
Ἀσώματον καὶ σῶμα; πῶς δ' ἄμφω μόνη
Ἔχουσα, τῶν δυοῖν δὲ μηδὲν τυγχάνει
Πῶς πάντα δ' ἐστίν, ἔστι πάντων δ' οὐδέ τι.

und Gregor. Naz. Carmen. IV. v. 10. (p. 220. ed. Par.):

— — *Τίς διέκρινεν ἃ μὴ φύσις, εἰς ἓν ἄγουσα*
Ἀλλ' ἔμπης τέμνωμεν.

hier also von Heraklit und jener berühmten These desselben, von der auch Philo spricht, und die wir, wie gezeigt, zum Theil noch mit den eigenen Worten des Ephesiers haben. Athenagoras weiß sehr wohl, wie dies heraklitische *διαιρεῖν* wörtlich, als *τέμνειν*, zu fassen ist und wie er dies durch das *ἢ καταγνώσειν* zeigt, so erklärt er beides sehr richtig durch die Worte *τὸ πρόσφορον ἑκάστῃ φύσει καταλέγειν*. Denn bei diesem Entzweischneiden und Entzweibrechen eines Objectes in die zwei in ihm vorhandenen Gegentheile kommt eben nach Heraklit die eigene Natur jedes Gegenstandes zum Vorschein.

Dieses Zerschneiden nämlich eines jeden Dinges in die beiden Gegensätze, deren Einheit es bildet, constituirt bei Heraklit das Erkennen desselben. Ohne dies Zerschneiden ist kein richtiges Erfassen selbst des Gewöhnlichsten möglich, denn Alles ist Einheit des Gegensatzes mit sich selbst. Dies ist eben die „*φύσις*“ eines Jeden, sein unbedingtes Werdens- und Naturgesetz; die Erkenntniß ist daher nur die Spaltung des Objects in denselben Gegensatz, dessen Einheit sein Dasein, seine Natur ausmacht; *κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον* heißt also ganz soviel als: zerschneidend ein Jedes in die beiden Gegensätze, deren Einheit zu sein seine und aller Dinge absolute Natur, das Wesen jeder Existenz ist. Die *φύσις* hat bei Heraklit immer diesen ganz concreten und inhaltlichen Sinn; sie wird bei ihm nie ohne diesen ihren bestimmten Inhalt, die Einheit des Gegensatzes, gedacht.

So erinnert man sich jetzt an zwei früher behandelte Fragmente, die von hieraus noch klarer werden und die letzte Bestätigung ihrer bereits früher gegebenen Interpretation empfangen. Wir meinen zunächst das Fragment bei Themistius: „Die Natur liebt, verborgen[1]) zu werden“, ein Fragment, das Philo (siehe Bd. I. p. 24) übersetzt

1) Wir haben bereits in der Einleitung Bd. I. p. 24 sq. dies Fragment aus Themistius angeführt und seinen Sinn erörtert. Wenn dort, wo es sich nur im Allgemeinen um die Charakteristik des Ephesiers handelte, Anhäufung von Material zu vermeiden war, so ist hier der Ort zu bemerken, daß dies bisher übersehene Fragment im Alterthum zu den am meisten cursirenden gehört zu haben scheint, wie es sich denn von selbst sehr leicht einer über den ursprünglichen heraklitischen Sinn oft sehr hinausgehenden Benutzung darlieh. So spielen, ohne Heraklit zu nennen, auf das Bruchstück an Philo, de profug. p. 480. B.: *οἱ φύσεως τῆς κρύπτεσθαι φιλούσης ἀμύητοι.* Julian. Or. VII. p. 216. Sp.: *φιλεῖ ἡ φύσις κρύπτεσθαι· καὶ τὸ ἀποκεκρυμμένον τῆς τῶν θεῶν οὐσίας ἀνέχεται γυμνοῖς εἰς ἀκαθάρτους ἀκοὰς ῥίπτεσθα ῥήμασι.* Strabo X. p. 467:

natura quae se obducere atque abscondere amat „die Natur liebe sich zu bedecken (einzuhüllen) und zu verbergen", und ferner das Fragment bei Plutarch (s. Bd. I. p. 97 sqq.) von der unsichtbaren Harmonie, die besser ist, als die sichtbare, in welcher der mischende, einende Gott die Unterschiede und Gegensätze verbarg und einhüllte (διαφορὰς καὶ ἑτερότητας ὁ μιγνύων θεὸς ἔκρυψε καὶ κατέδυσεν).

Es muß jetzt ganz klar sein, in welchem Sinne Heraklit sagen konnte, die Natur liebe verborgen zu werden. Jedes Eine ist ein aus zwei Gegentheilen Eines. Wenn die Erkenntniß darin besteht, jedes Object seiner Natur gemäß zu zerschneiden, wodurch wie Philo sagt, offenbar werden die beiden Gegensätze, aus denen Alles besteht (γνώριμα τὰ ἐναντία), so kommt umgekehrt die reale Existenz der Dinge selbst nur durch die entgegengesetzte Operation zu Stande; dadurch nämlich, daß stets die Gegensätze als ein scheinbar Eines gesetzt werden. Es ist die nothwendige und allgemeine Wesenheit jeder sinnlichen Existenz, während sie den Anschein eines in sich einigen Objectes gewährt, in der That aus zwei Gegensätzen zu bestehen, welche, wie Plutarch daher richtig von der gesammten Sphäre der sichtbaren Harmonie, d. h. der sinnlichen Existenz sagt, der Gott in das Eins, welches jedes Object des sinnlichen Daseins anscheinend bildet, verbarg, untertauchte und einhüllte. In demselben energischen Sinne ist auch das κατὰ φύσιν in dem Heraklit zugeschriebenen Fragment [1]) bei Stobäus zu nehmen (Serm. Tit. III. p. 48. G. I. p. 100. ed. Gaisf.) „Σωφρονεῖν, ἀρετὴ μεγίστη· καὶ σοφίη,

---

ἡ κρύψις ἡ μυστικὴ σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον καὶ μιμεῖται τὴν φύσιν τὴν φεύγουσαν τὴν αἴσθησιν αὐτῆς. Wie sehr aber diese Anwendung des Dictums zur Rechtfertigung der Mysterien und Fabeln, wie sie auch Macrobius offenbar versucht, (Somn. Scip. I. c. 2. p. 10. Bip.: De Diis autem — — ad fabulosa convertunt; sed quia sciunt, inimicam esse naturae apertam nudamque expositionem sui; quae sicut vulgaribus hominum sensibus intellectum sui vario rerum tegmine operimentoque subtraxit, ita a prudentibus arcana sua voluit per fabulosa tractari. Sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur etc.) den speculativen Sinn der Sentenz bei Heraklit bereits verläßt, ist aus der Erörterung desselben in der Einleitung a. a. O., ferner Bd. I. p. 98 sqq. und oben im Texte von selbst klar.

1) Denn offenbar ist die Ansicht Schleiermacher's richtig, daß dies Bruchstück viel zu sehr nach der Maximenform der Späteren riecht, um Heraklit selbst zukommen. Es ist vielmehr von einem solchen späteren Sentenzenfabrikanten auf der Grundlage heraklitischer Stellen gebildet.

ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας"; „Weise sein, ist die größte Tugend; die Weisheit aber besteht darin, Wahres zu reden und zu thun, nach der Natur aufhorchend", wo diese letzten Worte also wieder so viel sagen wollen, als: „die Dinge ihrer wirklichen Natur gemäß, nicht als ein sich für sich erhaltendes und sein Gegentheil ausschließendes Sein, sondern jedes als die beständige (processirende) Einheit mit seinem Gegensatze auffassend und dieser Erkenntniß nachlebend" (denn es wird sich später näher zeigen, wie dies auch das Princip seiner Ethik war und sein konnte), und wo daher die Vermuthung Valkenaer's statt *κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας* vielmehr *ποιεῖν κάλα, φύσιν ἐπαΐοντας* zu lesen, sehr bestimmt abzuweisen ist [1]).

Nach diesen Vorausschickungen übersetzen wir demnach die uns gegenwärtig beschäftigenden Fragmente bei Sextus wie folgt: Im Beginne seines Buchs über die Natur und nachdem er die Beschaffenheit des *περιέχον* (des allgemeinen Processes) in gewisser Weise erläutert, sagt der gedachte Mann: „Indem dieses Vernunftgesetz waltet (resp. immer waltet, weil das *ἀεί* aus Aristoteles aufzunehmen ist), werden unvernünftig die Menschen, sowohl bevor sie dasselbe (verkünden) gehört haben, als wenn sie es zum erstenmale hören. Denn da Worte und Werke nach diesem Vernunftgesetze geschehen, erscheinen sie (die Menschen) unerfahren, sich versuchend an ihnen, an solchen wie ich sie durchgehe, ihrer Natur gemäß zerschneidend ein Jedes (in seine beiden Gegentheile) und sagend **wie es sich verhält.** Den andern Menschen aber bleibt verborgen was sie wachend thun, gerade wie sie vergessen, was sie schlafend gethan"*). Wir unterbrechen uns hier. Die stricte An-

---

1) cf. Plato Theaet. p. 157. A. p. 97. St.: *ὡς ὁ τῶν σόφων λόγος — — κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γινόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα.*

*) Sowohl unsere obige Uebersetzung der Stelle als Alles was wir im Vorhergehenden über dieselbe erörtert, empfängt jetzt eine ganz schlagende Bestätigung durch die Ausführung dieses selben Bruchstücks in den Philosophumenis des Pseudo-Origenes IX, 9. p. 280. Miller. Der Kirchenschriftsteller leitet dasselbe mit folgender paraphrasirender Bemerkung ein: *Ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν ἀεὶ τὸ πᾶν καὶ διὰ παντὸς ὤν, οὕτως λέγει. „Τοῦ δὲ λόγου τοῦ δέοντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι" κτλ.* Aber gerade durch diese Paraphrase: „daß der Logos immer das All ist und durch Alles hindurchgeht, drückt Heraklit so aus", zeigt der Kirchenschriftsteller erstens, daß auch er (vgl. oben p. 269 Anm.) das *ἀεί* zu *λόγου*

gemessenheit des Vergleichs, der in den letzten Worten Heraklit's liegt, ist in die Augen fallend. Der Schlaf ist ein Zustand, in welchem manches gethan werden kann. Aber was ihn vom Wachen unterscheidet, ist, daß die im Schlafe vorgenommenen Handlungen unbewußte sind und deshalb vergessen werden, daß Handlung und Bewußtsein also auseinanderfallen. In derselben Bewußtlosigkeit, in demselben Zwiespalt zwischen dem, was sie wirklich vollbringen und was sie zu vollbringen wähnen, sind nach Heraklit aber auch alle Menschen während des Wachens beständig befangen, so lange sie nicht zu der Erkenntniß vorgedrungen sind, deren er sich eben hier als seiner neuen Entdeckung rühmt, daß Alles was existirt, nur eine Einheit aus zwei absoluten Gegentheilen und die Gegensätze mit sich selbst identisch seien. Denn so lange der Mensch die Objecte, die Begriffe und Handlungen, Worte und Werke, Welt und sich selbst, jedes für ein festes und in seiner Einzelheit beruhendes, mit sich identisches und sein Gegentheil ausschließendes Sein hält, muß er, weil die speculative Natur aller Wirklichkeit eben die ist, daß jedes in sich selbst sein eigenes Gegentheil ist, bei seinen eigenen Handlungen immer das Gegentheil von dem vollbringen, was er will und zu vollbringen gedenkt. Wir haben bereits hin und wieder Aussprüche von Heraklit gehabt, in welchen er diese ihrer Bestimmung und auch, da sie sich dieser in der That nicht entziehen

---

bezieht, zweitens daß der λόγος, wie wir bereits nachgewiesen, nur das die Welt durchwaltende Gesetz und nicht als „Vernunft oder Einsicht" zu nehmen ist, und drittens, daß auch Origenes, da er den λόγος in diesem Sinne nimmt, keinesfalls wie die Handschrift giebt, λόγου τοῦ δέοντος, sondern durchaus nur ἐόντος gelesen und geschrieben haben kann. Wichtiger noch ist der zweite Satz des Bruchstücks in der Mittheilung bei Origenes „γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἄπειροι (εἰσιν omitt.) ἐοίκασι" κτλ. Dieses πάντων, welches in dem Citat bei Sextus fehlt, beweist jedenfalls, daß das γινομένων als genitivus absolutus zu fassen ist und die Stelle daher mit unserer obigen Uebersetzung übereinstimmend den Sinn hat: „Da Alles was geschieht (Dinge wie Worte, worüber später § 35. sqq. § 38.) nur in Gemäßheit dieses Vernunftgesetzes geschieht" ꝛc. So daß ich nicht begreife, wie noch Zeller p. 452, 1. einerseits auch nur im Geringsten über die alleinige Richtigkeit des ἐόντος im Zweifel sein kann, andrerseits das γινομένων, statt es als genitivus absolutus zu nehmen, wie wir dies schon im Texte thaten, auch jetzt noch trotz der Stelle des Origenes von ἄπειροι abhängen lassen will. Das πάντων macht übrigens die Stelle nur leichter zu übersetzen und stellt ihren Sinn nur unzweifelbarer heraus. Aber es schafft diesen Sinn nicht. Schon Hegel, der doch die Variation bei Origenes nicht kannte, übersetzt ganz in demselben Sinne (Gesch. d. Ph. I. p. 319) „denn da was geschieht, nach dieser Vernunft geschieht".

können, ihrem wirklichen Vollbringen ganz widersprechende beständige Täuschung der Menschen in eben so gewaltiger als tiefer Weise geißelt. Man erinnere sich z. B. nur des Fragments, wie die Menschen durchaus leben wollen, da sie doch geboren sind um den Tod zu haben, und Kinder hinterlassen, um gleichfalls den Tod zu haben, gleich ihnen (s. Bd. I. p. 133 sqq.[1]). Wenn eine moderne Philosophie sich darin gefiel, wiederholt hervorzuheben, daß gerade das scheinbar Bekannteste und Alltäglichste, was Jedermann ganz von selbst zu wissen glaube, dennoch vielmehr gerade am wenigsten gewußt werde und von einer dem reflectirenden Verstande schlechthin unfaßbaren Natur sei, so ist es Heraklit gewesen, der als erster Verkünder einer wahrhaft speculativen und sich als solche erfaßt habenden Idee, auch zuerst diesen selben Ausspruch über die Ohnmacht des unspeculativen Denkens und des subjectiven Verstandes, über die reelle Unbekanntheit des scheinbar Bekanntesten*) gethan hat und an mehreren Stellen seines Werkes, wie noch ersichtlich, hierauf zurückgekommen ist. Wie er bei Sextus sagt, die andern Menschen, d. h. alle, die, seines speculativen Gedankens nicht theilhaftig, die Gegensätze nicht als identisch wissen, wüßten was sie wachend thun so wenig, als was im Schlafe, so sagt er in einem andern Fragmente bei Clemens Alex. (Strom. II. c. 2. p. 156. Sylb. p. 432 Pott.): „*Οὔγε φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ, ὁκόσοι ἐγκυρσεύουσιν· οὐδὲ μαθόντες, γινώσκουσιν· ἑαυτοῖσι δὲ*

---

1) Vgl. unter anderem auch den Pseudo-Hippocrates de diaeta I. p. 633. Kuehn.: „*καὶ θ' ἃ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἴδασιν, ἃ δε πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι· καὶ θ' ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται*“, Worte, durch welche die eigensten Fragmente Heraklit's deutlich hindurchscheinen.

*) Hierhin schlägt auch die mit einem Doppelsinn Wortspielende Stelle, die jetzt bei Pseudo-Origenes, Philosophum. IX, 9. p. 281. M. vorliegt: „*ἐξηπάτηνται, φησὶν* (scil. *Ἡράκλειτος*), *οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. Ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες, Ὅσα εἴδομεν καὶ κατελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν*“, „Die Menschen, sagt Heraklit, werden getäuscht in Bezug auf die Kenntniß des Sichtbaren ähnlich wie Homer, welcher doch weiser als alle Hellenen war. Denn jenen täuschten sich Läuse tödtende Knaben, sprechend also: „So viele wir sehen und fassen, die lassen wir zurück, so viele wir aber nicht sehen noch fassen, die tragen wir weg“. In den beiden Verbis liegt der bei *φέρειν*, welches sowohl tragen und ertragen, als auch wegnehmen, wegraffen heißt, nicht ganz wiederzugebende Doppelsinn.

δοκέουσι κατὰ τὸν γενναῖον Ἡράκλειτον", wo man wie schon Gataker will, und auch Schleiermacher nicht verabredet, aus einer bald anzuführenden Stelle des M. Anton. *ὀκόσοις* statt *ὀκόσοι* lesen muß, „denn nicht verstehen die Meisten solches[1]), worauf sie stoßen, noch erkennen sie es, wenn man es ihnen vorträgt; sich selbst aber dünken sie es". In den Worten *ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι* scheint besonders das zu liegen, daß die Menschen statt die Dinge in ihrer Objectivität zu ergreifen, nach welcher sich in ihnen stets die Gegensätze als ihr eigenes Wesen offenbaren, sie nach ihrer eigenen selbstgemachten Ansicht, nach ihrer *ἰδία φρόνησις*, wie Heraklit in einem andern Fragmente sagt, auffassen. —

Der innere Gedankenzusammenhang dieses von Clemens angeführten Fragmentes mit dem bei Sextus und daß es wohl auch örtlich bei Heraklit im Zusammenhange mit ähnlichen Aeußerungen über das bewußtlose, dem Schlafe vergleichbare Thun der Menschen gestanden haben wird, geht aus der Stelle des Marc. Antoninus IV. § 46. hervor: Hier, wo der kaiserliche Philosoph eine ganze Sammlung heraklitischer Sentenzen in mehr weniger wörtlicher Anführung zusammendrängt, heißt es: „*Ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι — — μεμνῆσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου· ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει καὶ ὅτι ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται· καὶ „„οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται"" καὶ ὅτι οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν, καὶ γὰρ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν*". „Immer erinnere Dich des Heraklitischen — — und „„Das worauf sie täglich stoßen, das erscheint ihnen fremd"" und daß wir nicht sollen wie die Schlafenden handeln und reden (nämlich unbewußt, wähnend statt wissend), denn auch dann (im Schlafe) scheinen wir wohl etwas zu thun und zu sagen"[2]). Die her-

---

1) Dies *τοιαῦτα* bezieht sich nicht auf etwas Vorhergehendes, sondern lediglich auf das Folgende *ὀκοσ. εγκυρσ.*, ganz wie in dem Fragment bei Sextus: — — *ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι.*

2) Aus heraklitischer Quelle ist also auch — wie aus dem Vergleich der bisher angeführten Orte mit bald (p. 279 sq.) zu betrachtenden noch klarer wird — hervorgeflossen die Stelle des Philo de Josepho p. 544. T. II. p. 59. M.: — — *ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμωμένων μόνον ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότων εἰωθὼς ἀκριβοῦν· ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γευόμενοι ἢ ἁπτόμενοι οὔτε γευόμεθα οὔτε ἁπτόμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν καὶ περι-*

vorgehobenen in Anführungszeichen gesetzten Worte glauben wir unbedenklich für eigene unverändert angeführte Worte des Ephesiers selbst halten zu müssen. Denn es giebt nicht leicht eine markigere und concretere Ausdrucksweise für den sowohl in dem Fragment bei Clemens, wie in der betreffenden Stelle des Fragmentes bei Sextus ausgesprochenen Gedanken, als diejenige, welche hier durch den Gegensatz καθ' ἡμέραν und ξένα erreicht wird. Das, worauf die Menschen täglich, gleichsam mit der Nase stoßen (nämlich daß Alles sich umwandelt und so sein eigenes Gegentheil ist), das erscheint ihnen fremd!

Es würde heißen, dem schon nach seinem Style von solcher Derbheit und Kraft des Gegensatzes sehr fernen Marc. Antoninus zu viel Ehre anthun, wenn man annehmen sollte, daß diese gedrungene Antithese, welche der Stelle eine solche eigenthümliche heraklitische Färbung verleiht, seine Zuthat sei. Sieht man die ganze Stelle näher an, so bestätigt es sich sofort, daß hier Heraklit direct redend aufgeführt wird. Denn alle vorhergehenden und ebenso wieder die nachfolgenden in dieser Stelle enthaltenen heraklitischen Sentenzen leitet M. Anton. mit einem ὅτι ein, hierdurch hinreichend selbst zeigend, daß er nur aus Heraklit's Sinne und mit eigenen Worten spricht; bei jenen Worten allein fehlt dieses sonst überall wiederholte ὅτι, so daß M. Antoninus auf einmal aus der Satzconstruction fällt (— denn diese lautet: Erinnere dich immer des heraklitischen, daß —— und daß —— und „worauf sie täglich stoßen, dies erscheint ihnen fremd" und daß 2c.), was eben auf den plötzlichen stoßweisen Uebergang aus indirecter Relation in directe Anführung hinweist und nur hieraus genügend zu erklären ist*). Auch die Weise, in der Marc. Anton. anspielend mehreremal auf dieselben Ausdrücke zurückkommt, bestätigt, daß sie nicht ihm angehören, sondern ein altes und berühmtes Adagio sind, z. B. XII, 1. —— καὶ παύσῃ ξένος ὢν τῆς πατρίδος καὶ θαυμάζων ὡς ἀπροσδόκητα τὸ καθ' ἡμέραν γιγνόμενα „und Du wirst aufhören fremd zu sein in Deinem eigenen Va-

---

πατοῦντες οὐ περιπατοῦμεν, καὶ ταῖς ἄλλαις κινήσεσι καὶ σχέσεσι χρῆσθαι δοκοῦντες οὐδεμιᾷ τὸ παράπαν χρώμεθα, — κεναὶ δ' εἰσὶ τῆς διανοίας καὶ πρὸς οὐδὲν ὑποκείμενον ἀληθείᾳ μόνον ἀναζωγραφούσης καὶ εἰδωλοποιούσης τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα· οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν παρεγρηγορότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνυπνίοις ἐοίκασιν κτλ.

*) Dies scheint uns jetzt Bernays, Rhein. Mus. VII, 107. zu übersehen, wenn er die sämmtlichen Sätze in der Stelle des M. Anton. in gleicher Weise als Anführungen aus Heraklit betrachtet.

terlande (der Welt) und wie über Unerwartetes Dich zu wundern über Das, was täglich geschieht (cf. ib. IV. § 29.).

In den angeführten Bruchstücken tadelt Heraklit aber nicht nur die Unfähigkeit der Menschen, die speculative gegensätzliche Natur der Wirklichkeit selbstdenkend aufzufassen, sondern auch ihre Unfähigkeit den speculativen Gedanken selbst dann zu begreifen, wenn er ihnen entwickelt und vorgetragen wird. „Indem dieses Vernunftgesetz immer waltet, werden unvernünftig (*ἀξύνετοι*) die Menschen sowohl ehe sie dasselbe (vortragen) gehört, als wenn sie es zum erstenmale hören", sagt Heraklit bei Sextus und ebenso bei Clemens „*οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν*", „auch darüber belehrt erkennen sie es nicht".

Offenbar hatte Heraklit, wie nur sehr natürlich, noch ehe er sein Buch schrieb, bei mündlichen Darstellungen die ganze Hartnäckigkeit erfahren, mit welcher der Verstand sich der speculativen Vernunft entgegen zu stemmen und sie durch den ihren dialectischen Begriffen gemachten Vorwurf seiner eigenen Sophistik zu verlästern pflegt. Dieses Geschrei mußte sich damals um so heftiger erheben, als es eben das Erstemal war, daß sich die speculative Idee erfaßt hatte und nun als das Bewußtsein ihres dialectischen Gegensatzes auf dem Kampfplatz erschienen war. Aber Heraklit blieb diesem Geschrei die unsanfte Antwort nicht schuldig. „*Κύνες γὰρ καὶ βαΰζουσιν, ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι*" (*καθ' Ἡράκλειτον*) sagte er (ap. Plutarch.. an seni sit ger. p. 787. C. p. 161 Wytt.): „Denn auch die Hunde bellen an wen sie nicht kennen". Oder er verglich unter großem Beifall der Kirchenschriftsteller, die darin Parallelen für Sprüche in den heiligen Schriften erblickten, solche Hörer mit Leuten, die hörend und doch taub, die anwesend und doch abwesend sind: *Ἀλλὰ γὰρ ἀτεχνῶς οἶμαι ἁρμόττει τοῖς ὁμοίως ὑμῖν ἀντιλέγουσιν, ἅπερ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος εἴρηκεν, Ἀξύνετοι*, (— das sind aber, wie man aus der Stelle bei Sextus sieht, nicht Unvernünftige in irgend welchem beliebigen und allgemeinen Sinne, sondern nur solche, die jenes Weltgesetz nicht einsehen, weder von selbst, noch wenn sie es zuerst verkünden hören), *ἀκούσαντες κωφοῖς ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι* (Theodoret. T. IV. p. 712. ed. Hal.) und ebenso muß hieraus, wie bereits Schleierm. bemerkt hat, die Stelle bei Clem. Al. Strom. V. p. 257. Sylb. p. 718. Pott. verbessert werden, wo sich dasselbe Fragment ganz so vorfindet mit dem offenbaren Fehler *ἀπιέναι* statt *ἀπεῖναι*. „Vernunftlos Hörende gleichen Tauben; das Gerücht (Spruch, Sprüchwort) bezeugt von ihnen, daß sie anwesend abwesend sind". Oder er nannte sie Leute „nicht

wissend zu hören noch zu reden", *ἀπίστους τινὰς εἶναι ἐπιστύφων Ἡράκλειτός φησιν, ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν, ὠφεληθεὶς δήπουθεν παρὰ Σαλομῶντος*, Clemens. Al. Strom. II. c. 5. p. 159 Sylb. p. 442 Pott.

Andrerseits tadelte Heraklit nicht weniger den mit dieser Schwierigkeit der Menschen, das vernünftige Weltgesetz auch wenn man es ihnen entwickele, zu begreifen, contrastirenden und doch zusammenhängenden Zug, sich durch jeden beliebigen Einfall imponiren zu lassen. „*Βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ φιλεῖ ἐπτοῆσθαι*“ (Plutarch. de aud. poet. II. p. 28. D. I. p. 106. Wytt. und noch einmal daselbst p. 41. I. p. 155. W.) „Ein einfältiger Mensch pflegt jede Rede anzustaunen“. —

---

§ 29. Das Kriterium des Wahren. Die allgemeine Vernünftigkeit und die einzelne Vernunft.

Schon nach den bisherigen Fragmenten, in welchen Heraklit auf eine so unbedingt und allgemein gültige Weise die Ansichten **aller** Menschen tadelt und als falsch verwirft, — sagt er doch in dem Fragment bei Sextus geradezu, daß die „**Menschen**“ schlechtweg unvernünftig seien (*ἀξύνετοι γιν. ἀνθρ.*) und daß er **allein** wisse, während **alle andern** (*τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει κτλ.*) wie im Schlafe handeln! — schon nach diesen Aussprüchen muß die Frage entstehen, wie sich denn hiermit nun aber die Behauptung des Sextus vertrage, daß nach Heraklit das **Allen gemeinschaftlich Scheinende** (*τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον*) richtig sei, das einem Einzelnen aber abweichend irgendwie Erscheinende falsch. Denn während einerseits dieser Bericht des Sextus offenbar sich im innigsten Zusammenhang und Uebereistimmung mit der Stellung befindet, welche die Idee des **Allgemeinen** im Systeme des Ephesiers einnimmt und auch durch zu viele Bruchstücke Heraklit's selbst unterstützt wird, um verworfen werden zu können, Bruchstücke, von welchen wir hier im Vorbeigehen nur ein einziges theilweise anführen wollen, nämlich das bei Stobäus Serm. Tit. III. p. 48. G. T. I. p. 100. ed. Gaisf.: „*Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν*“ „**Allen ist es gemeinsam, vernünftig zu sein**“, — scheint doch andrerseits ein unleugbarer und auffälliger Widerspruch stattzufinden zwischen diesem Berichte des Sextus, welcher die allgemeine Meinung zum Kriterium der Wahrheit macht, und jenen alle Menschen insgesammt des Irrthums und der Uneinsichtigkeit, ja der Vernunftlosigkeit bezüchtigenden, ihn selbst aber wegen des nur von ihm entdeckten Gedankens als den alleinigen Träger der Wahrheit und Erkenntniß hinstellenden Fragmenten Heraklit's. Um aber zu sehen, wie jener Bericht des Sextus zu verstehen und resp. in wiefern er selbst richtig sei und in wiefern nicht, ist es zuvor nöthig, die

Uebersetzung der Stelle des Sextus da wieder aufzunehmen, wo wir sie abgebrochen haben.

Sextus fährt fort: „Nachdem er (Heraklit) hiedurch beredt dargelegt hat, daß wir Alles durch die Theilnahme am göttlichen Logos[1]) vollbringen und erkennen, fügt er kurz darauf hinzu: „„Weshalb man dem Gemeinsamen (Allgemeinen) folgen muß““ (denn *ξυνός* ist das Gemeinsame[2]) „„während aber der Logos (das vernünftige Weltgesetz) ein gemeinsamer ist, lebt die Masse der Menschen als wenn sie eine eigene Vernunft hätten““. Diese aber, die Veunnft, ist nichts anderes als die Auslegung der Weise, welche das All durchwaltet (*ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*), weshalb, soweit wir mit unserm Bewußtsein an ihr, (dieser Weise, *αὐτοῦ* sc. *τοῦ τρόπου*) Theil haben (wörtlich: soweit wir des Wissens von ihr theilhaftig sind), wir wahr sprechen, soweit wir aber eigner Ansicht sind, lügen. Denn auch in diesen Worten erklärt er ja aufs deutlichste den gemeinsamen Logos zum Kriterium, und das allgemein Scheinende erklärt er für zuverlässig als durch den allgemeinen Logos entschieden; das einem Jeden nach seiner eigenthümlichen Ansicht Erscheinende aber für Lüge“. —

Diese Stelle ist in mehr als einer Hinsicht von dem größten Interesse und muß einer genaueren Discussion unterworfen werden. Die Worte Heraklit's: „während aber das Weltgesetz (*λόγου*) ein gemeinsames ist, lebt die Masse der Menschen als wenn sie eine eigene aparte Vernunft hätten“, zeigen zunächst in der entscheidendsten Weise, daß der *λόγος* dem Heraklit, wie wir so oft bereits ausgeführt, nicht sowohl Erkenntniß, Wissen und Vernunft im subjectiven Sinne, sondern Object und Substanz des Wissens war, das alles Dasein durchdringende Gesetz. An dieser Stelle faßt daher auch schon Schleiermacher (p. 476 u. 484) das Wort in dieser seiner Wahrheit auf[3]), wenn er es

---

1) d. h. also an dem objectiven die Welt durchdringenden und regierenden allgemeinen Gesetze (das eben deshalb auch das einzig Vernünftige ist), nicht wie Schleiermacher p. 484 paraphrasirt, durch Theilnahme an „der göttlichen Vernunft“, im Sinne einer Einsicht und subjectiven Intelligenz Gottes.

2) Ueber das diesen Worten zu Grunde liegende Wortspiel später.

3) Und auch hier ist es nicht ganz richtig, wenn Schleiermacher übersetzend sagt: „Darum muß man dem Gemeinsamen folgen; ohnerachtet aber das Gesetz (des Denkens nämlich, einerlei mit dem Gesetz des Seins)“ 2c. Diese Identität zwar, die Schleiermacher hier einsieht, ist sehr richtig, aber er hätte vielmehr sagen sollen „Gesetz des Seins nämlich, einerlei mit dem Gesetz des Denkens“. Es ist nämlich noch ein keineswegs gleichgültiger Irrthum Schleiermacher's, zu



auch sonst bald mit Vernunft oder Einsicht, bald Verstand, bald Erkenntniß übersetzt, während, wie sich uns herausgestellt hat, es dem Ephesier überall, wo es nicht ganz einfach: Wort, Rede bedeutet, diese objective und ontologische Bedeutung hat.

Ferner zeigt sich in der antithetischen Gedrungenheit dieses Fragmentes auf das Deutlichste, was dem Heraklit das Princip der wahren Erkenntniß und was ihm im Gegensatz zur objectiven Vernünftigkeit der Welt die falsche „aparte Vernunft" „ἰδία φρόνησις" der Menschen war. Der Logos, das Weltgesetz, jenes Gesetz der processirenden Identität des Gegensatzes, ist ein aller Existenz Gemeinsames. Nur im Erfassen dieses Gesetzes, der die Welt regierenden γνώμη, kann daher die objective wirkliche Erkenntniß bestehen. Jenes Gesetz ist, weil Gesetz des Daseins, auch Gesetz des Erkennens. Alles Erkennen, das also diese Identität des Gegensatzes mit sich selbst nicht erfaßt hat, die Dinge vielmehr für blos identisch mit sich selbst und ihr Gegentheil nur ausschließend, somit für beharrende statt processirende hält, ist daher ein von dem Allgemeinen und Objectiven abweichendes subjectives Meinen, das keine Wahrheit haben kann, in welchem wir vielmehr, statt uns mit dem allgemeinen Proceß der Welteinrichtung zu vermitteln, uns in unserer Besonderheit, in unserm auf sich beharrenden Fürsichsein ergehen. Wie das Gemeinschaftliche aller Existenz jenes Gesetz des Processes und der Identität von Sein und Nichtsein ist, und dieses Gesetz somit die wirkliche Vernünftigkeit der Welt ist, so wäre die gemeinschaftliche Vernunft, — im Gegensatz zu der aparten Vernunft, ἰδία φρόνησις, welche die Menschen für sich zu haben glauben, — die Vernunft, welche als solche an jenem Gesetz des Processes Theil nimmt, welche es wissend erfaßt hat. Sehr gut und klar tritt dies in den unmittelbar folgenden Worten bei Sextus heraus: „die wirkliche Vernunft (ἡ φρόνησις) ist nichts anderes als die Auslegung der Weise, welche das All durchwaltet, weshalb wir, insoweit wir mit unserem Bewußtsein an ihr (αὐτοῦ sc. τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως) Theil

---

glauben, Heraklit habe sagen wollen: „ohnerachtet das Gesetz des Denkens gemeinschaftlich ist, lebt &c." Umgekehrt hat er sagen wollen: ohnerachtet das Gesetz des Seins für Alles gemeinsam ist, lebt die Masse, als hätte sie eine eigene Vernunft, da doch bei jener Gemeinsamkeit des Gesetzes, welches alles Dasein regiert, die Vernunft auch des Subjects, auch das Gesetz des Denkens, nur darin bestehen kann, jenes Eine gemeinschaftliche Gesetz des Daseins zu begreifen, nicht aber von ihm abzuweichen, als wäre die menschliche Vernunft etwas von diesem objectiven ἓν καὶ πᾶν Unterschiedenes und Apartes, wobei sie nur zu selbstgemachtem Meinen, Wähnen gelangen, nie aber sich des Objectiven bemächtigen kann.

haben (*κοινωνήσωμεν*), wahr sprechen, soweit wir von ihr abweichen, lügen". Diese Worte sind deshalb wiederholt worden, weil es, was man bisher noch immer unbeachtet gelassen, von Wichtigkeit ist, zu sehen, wie in denselben Sextus bis zu einem gewissen Punkte ganz und gar dem widerspricht, was er selbst vor Anführung des Fragmentes über das Kriterium der Wahrheit bei Heraklit gesagt hatte, und darüber unmittelbar nach den in Rede stehenden Worten nochmals wiederholt. Denn oben hatte Sextus gesagt: „Diesen gemeinsamen und göttlichen Logos, an welchem Theil nehmend wir hierdurch selbst vernünftig werden, erklärt Heraklit für das Kriterium der Wahrheit, „*ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πίστον*“ „weshalb das Allen (Subjecten) gemeinschaftlich Erscheinende zuverlässig sei" ꝛc. Und ebenso fährt Sextus nach der oben betrachteten Stelle, daß die Vernunft die Auslegung jenes *τρόπου τοῖς τοῦ παντὸς, διοιχήσεως* und die Wahrheit die Uebereinstimmung mit diesem *τρόπος* ꝛc. sei, also fort: „auch in diesen Worten erklärt er also auf das Deutlichste den allgemeinen *λόγος* als das Kriterium und das gemeinschaftlich Allen Scheinende für zuverlässig ꝛc.

Allein diese Angaben des Sextus sind doch durchaus nicht, wie Sextus selbst glaubt und man ihm bisher immer auf seine Versicherung nachgeglaubt hat, identisch mit jener andern Angabe des Sextus: *διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν*. Der Unterschied liegt vielmehr auf der Hand und ist, so nahe auch das Mißverständniß lag, der Unterschied des Begriffs des Objectiven selbst. In jenen am Anfang und Ende der Stelle befindlichen Versicherungen macht Sextus zum Kriterium der Wahrheit bei Heraklit: die Uebereinstimmung der Menschen untereinander, i. e. der subjectiven Ansichten; was Allen gemeinschaftlich scheine, sei wahr. In jenen zuletzt angezogenen Worten des griechischen Textes aber ist als Kriterium der Wahrheit etwas ganz Anderes angegeben, nämlich die Uebereinstimmung der Menschen, nicht unter sich, sondern mit dem *τρόπος τῆς τοῦ παντὸς διοιχήσεως*, mit dem weltbildnerischen und welterhaltenden vernünftigen Gesetze des Alls. Soweit wir *αὐτοῦ κοινωνήσωμεν*, soweit wir mit diesem Gesetze des Wandels übereinstimmen, sprechen wir wahr; soweit wir von ihm abweichen, Lüge; ganz wie es in einem früheren Fragment hieß: „Eins ist das Weise, die *γνώμη* zu verstehen, die allein Alles durch Alles leitet und leiten wird (§ 15.).

Der Unterschied ist, wie man sieht, der totale. In dem einen Falle wäre Heraklit ein subjectiver Empiriker gewesen, dem sich nur aus der

äußerlichen Zählung der Meinungen der Menschen das Wahre ergeben hätte, ein Wahres, das dann nach wie vor immer das subjective Meinen zu seinem Boden gehabt hätte. Niemand aber war von dieser Empirie des consensus omnium entfernter als Heraklit. Heraklit ist eben deshalb objectiver Idealist, weil seine Wahrheit ganz und gar unabhängig von der subjectiven Ansicht aller Menschen, und ebenso selbst von der Allheit der Erscheinungen, nur das Eine ideelle Gesetz der Identität des Seins und Nicht ist. Wenn Sextus sagt, daß Heraklit das Allgemeine „— den allgemeinen und göttlichen Logos, an welchem Theil nehmend wir hierdurch vernünftig werden" — zum Kriterium der Wahrheit mache, so spricht er durchaus wahr. Aber er übersieht, was dem Ephesier das Allgemeine war. Heraklit ist eben deswegen objectiver Idealist, weil ihm das Allgemeine nicht eine Vielheit und äußerliche Allheit, sondern ein absolut Eines, das Eine ideelle ontologische Gesetz war. Die Uebereinstimmung mit diesem ontologischen Gesetz ist ihm die Uebereinstimmung mit dem wahrhaft und objectiv Allgemeinen. Es ist das allein Allgemeine, weil es das allein Allem zu Grunde liegende ewig waltende und unvergänglich bleibende ist. Alles Andere ist Einzelheit, Schein, Vergehen und Tod. Wenn Heraklit sagt: „διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ" „weshalb man folgen muß dem Gemeinsamen" (oder Allgemeinen), so ist nur dieses allein Gemeinsame und Allgemeine, das ontologische Gesetz, — keine Gemeinsamkeit von Ansichten gemeint.

Daß sich die beiden Angaben bei Sextus über das heraklitische Kriterium der Wahrheit unendlich unterscheiden und direct widersprechen, ist gezeigt. Daß die zuletzt erörterte allein die richtige sei, bedarf nach allem Bisherigen keines Beweises mehr. Uebrigens giebt Sextus jene falsche Ansicht über das heraklitische Kriterium auch deutlich genug immer nur als seine eigene Folgerung. Denn das erstemal leitet er sie, nachdem er sich bis dahin mehr an Heraklit selbst, wenn auch nicht die eigenen Worte desselben anführend gehalten, mit einem „ὅθεν" ein. Das zweitemal gar folgert er nach seinen eigenen Worten offenbar falsch. Denn nachdem er das Richtige gesagt διὸ καθ' ὅ, τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, fährt er fort: „also auch in diesen Worten (ἐν τούτοις) stellt er den allgemeinen Logos als Kriterium auf und das gemeinschaftlich Allen Scheinende erklärt er für wahr", als wenn dies, was man ihm merkwürdigerweise noch immer hat hingehen lassen, so identisch mit jenen eben angeführten Worten des Textes wäre, aus denen er folgert, und nicht vielmehr himmelweit davon verschieden! Die Folgerung des Sextus tritt diesmal also nicht nur als blos seine Folgerung auf, sondern

auch, indem er selbst angiebt und voraussschickt, woraus er dies folgert, dies Vorausgeschickte aber einen ganz andern Sinn hat, als eine evident falsche und mißverstehende.

Es ergiebt sich aus diesem Sachverhältniß beiläufig auch ein Beitrag zur Beurtheilung der Frage, in wieweit die ganze Stelle des Sextus von *ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλό τι — ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα* dem Sextus selbst oder Heraklit angehöre. Stephanus, Fabricius und Creuzer nämlich halten diese ganze Stelle für ein wörtliches Bruchstück Heraklit's. Schleiermacher dagegen bemerkt, er könne diese Worte, wenn sie auch ganz bestimmt echt heraklitische Gedanken ausdrücken, unmöglich für eigene Worte Heraklit's halten; „denn viel zu schulmäßig und nach stoischer Form zugeschnitten ist, zumal die Erklärung *ἡ δὲ — διοικήσεως*; aber auch das folgende trifft wohl derselbe Vorwurf". Daß die Einleitung der Definition *ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλό τι ἀλλ'* und ebensowohl der Ausdruck *ἐξήγησις* nicht Heraklit selbst angehören kann, ist Schleiermacher unbedingt zuzugeben. Heraklitischer aber gestaltet sich von da ab die Stelle. Zuvörderst muß bemerkt werden, daß Sextus selbst die Stelle — dies zeigen nämlich seine Worte *νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις ἀποφαίνεται* ganz deutlich — für heraklitisch hält. Allein das *ἐν τούτοις*, — und daher diese Ansicht des Sextus, — braucht sich gleichfalls nur auf Ende und Mitte, nicht auf Anfang der Stelle zu beziehen. In der That ist der Ausdruck *ὁ τρόπος τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως* heraklitisch genug, besonders das Wort *τρόπος* selbst. Wir haben es in der Uebersetzung mit „Weise" wiedergegeben; allein wir glauben, daß nicht bei dieser abstracten Bedeutung des Wortes stehen geblieben, sondern in der Auffassung an einen weit concreteren und speciell heraklitischen Sinn desselben gedacht werden muß. Denn *τροπή*, welches, wie auch *τρόπος* ursprünglich Wendung, Umwendung bedeutet, ist ein eigenthümlich heraklitischer Ausdruck für seine dialectische Umwendung des Seins, für sein Gesetz des Wandels und Processes; es hat ihm immer schon den Begriff in sich der Umwendung in das Gegentheil. So sagt Heraklit bei Clemens (Strom. V. p. 255. Sylb. p. 711. Pott.) „*πυρὸς τροπαὶ, πρῶτον θάλασσα*" „die Umwendungen des Feuers sind zuerst Meer". Daher auch seine Bezeichnung *παλίντροπος* von der Harmonie. Es würde daher schon den Worten nach in jener Stelle der concretere Sinn liegen: Die Vernunft sei die Auslegung des Wendegesetzes, der Umwandlung ins Gegentheil, welche das All durchwaltet. Im Verlauf der Stelle ist ferner das *ψευδόμεθα* ein in diesem Sinne von Heraklit wiederholt gebrauchter Ausdruck. Endlich ist es gerade an dem *καὶ ὅ, τι ἂν αὐτοῦ κοινωνήσωμεν*, welches ganz richtige Sextus hinschreibt ohne es zu verstehen, klar, daß Sextus

hier nur irgendwoher abschreibt. Es ist daher nach unserer Ansicht das wahrscheinlichste, daß Sextus hier zwar nicht Heraklit selbst, aber einen vortrefflichen Commentator desselben ausschreibt, der seinerseits wieder diese Stelle im Wesentlichen dem Werke des Ephesiers selbst zwar nicht wörtlich, aber doch mit nur unbedeutenden Abänderungen und die eigenen Ausdrücke Heraklit's vielfach durchscheinen lassend, entnommen hatte. —

Jetzt erst, nach dieser Berichtigung des Sextus, erklärt sich auch, wie Heraklit ohne jeden inneren Widerspruch nur das Allgemeine für das Wahre, die *ἰδία φρόνησις*, die subjective Ansicht aber für das Unwahre erklären, wie er als Princip des Erkennens aufstellen konnte, daß man dem Gemeinsamen folgen müsse, und dennoch mit solcher Herbigkeit alle Menschen insgesammt als in Wahn und Traum befangen, sich selbst aber mit seiner alleinstehenden Ansicht für den allein Wissenden behaupten konnte. Wie er die Menschen schlechtweg, weil sie mit jenem wahrhaft Gemeinsamen, dem ontologischen Gesetz, im Erkennen nicht übereinzustimmen vermochten, „*ἀξύνετοι*“ „unvernünftig“ nannte, so hätte er sie ebensogut auch alle insgesammt deshalb ungemeinschaftlich nennen können[1]). Und so hat er ja auch mit eignen Worten gerade der großen Masse den Vorwurf der aparten, eigenen Vernunft gemacht (*ζωούσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*), einer aparten Vernunft nicht wegen ihrer Besonderheit und Nichtübereinstimmung unter einander, — was in der Stelle nicht liegt und was noch mehr als die Andern ihn selbst getroffen haben würde — sondern wegen ihrer Nichtübereinstimmung mit dem ontologischen Gesetz, wegen ihrer Besonderheit gegen die allgemeine, im Universum realisirte Vernunft (Vernünftigkeit) ist sie ihm eine angebliche Privatvernunft, d. h. Unvernunft und Wähnen. Die wahre Vernunft ist ihm nur das Bewußtsein jener im Universum ausgegossenen Vernünftigkeit. —

1) Nicht übel läßt ihn dies ein auf ihn gemachtes Epigramm (bei Diog. L. IX, 16. und Suidas s. v. *Ἀναρίθμητος* p. 363. ed. Bernh.) so ausdrücken:

Εἷς ἐμοὶ ἄνθρωπος τρισμύριοι, οἱ δ' ἀνάριθμοι
οὐδείς· ταῦτ' αὐδῶ καὶ παρὰ Περσεφόνῃ.

„Ein Mann gilt mir als dreimalzehntausend, die Unzähligen aber wie Keiner“; vgl. die von Boissonade zu Nikephor. Chumn. in den Anecd. Nov. p. 49 citirten Verse des Theodor. Prodromus Tetrast. in Basilium M.: *Λύχει μὲν Ἑλλὰς μυρίους τοὺς ἐκγόνους, Λύχει δὲ Πόντος τὸν Βασίλειον μόνον καὶ καταποντεῖν τῷ καλῷ τὴν Ἑλλάδα, Εἷς γὰρ καθ' Ἡράκλειτον ἐστὶ μυρίοι.*

§ 30. Schlafen und Wachen.

Jetzt erst sind wir auch in den Stand gesetzt, den Vergleich Heraklit's (in dem Fragment bei Sextus) der jenen Logos nicht erkennenden, mit dem Allgemeinen sich also nicht vermittelnden und von ihm absondernden Menschen mit Schlafenden wahrhaft zu verstehen, ein Vergleich, der für uns ein bloßer Vergleich ist, für Heraklit aber, wie sich zeigen wird, mehr als ein solcher war.

Jetzt sind wir auch erst im Stande, die diesem Fragment Heraklit's vorhergehende Stelle des Sextus, welche trefflich den engen innern Zusammenhang bei Heraklit zwischen der Idee des Erkennens und den physiologischen Zuständen des Schlafens und Wachens heraustreten läßt, nach allen Seiten hin ganz zu erfassen. Wir haben diese Stelle schon oben beim *περιέχον* behandelt, müssen sie aber wegen ihrer Wichtigkeit für das hier vorliegende Thema nochmals hierhersetzen. Sextus sagt: „Diesen göttlichen Logos, nach Herakleitos durch das Einathmen (— dieser Irrthum ist bereits Bd. I. p. 315 sqq. widerlegt und berichtigt worden —) einziehend, werden wir vernünftig, und zwar sind wir im Schlaf seiner vergessen, nach dem Erwachen aber wieder vernünftig. Denn indem sich im Schlaf die Sinnenwege verschließen, wird der Geist in uns abgetrennt von seiner Vereinigung mit dem Allgemeinen, indem nur noch durch das Athmen ein Zusammenhang, gleich einer Wurzel, erhalten wird; getrennt aber verliert er die Kraft des Bewußtseins, welche er früher hatte. In den Wachenden aber wiederum durch die Sinnenwege wie durch Fensterchen hervorguckend und sich mit dem Allgemeinen vermittelnd, kehrt er ein in seine logische Kraft; wie Kohlen, welche dem Feuer genähert nach dem Gesetz der Umwandlung feurig werden, vom Feuer getrennt aber verlöschen, so auch werde etc."

Dieses schöne Bild von den Kohlen [1]), welche dem Feuer genähert sich

---

1) Vgl. den Heraklitiker Pseudo-Hippokrates de diaeta I. p. 652. K.: *ἄνθρακας κεκαυμένους πρὸς κεκαυμένους προσβάλλων, ἰσχυροὺς πρὸς ἀσθενέας, τροφὴν αὐτοῖσι διδοὺς κτλ.*

entzünden, für die Entzündung der Vernunft, die im Wachen durch die Vermittlung mit dem Allgemeinen vor sich geht, gehört keinesfalls dem Sextus an; es ist unbedingt von ihm Heraklit selbst entlehnt worden und zeigt sich bei näherer Betrachtung als die treffendste Explication, welche der Ephesier von seiner Theorie des Erkennens zu geben vermochte. Hegel in seiner Geschichte der Phil. (Bd. I. p. 317—319) ruft mit Recht zu dieser Schilderung des Erkennens aus: „es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen“ und weiterhin „man kann sich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken“. Aber er bemerkt zugleich zu der angeführten Stelle aus dem Berichte des Sextus „das hat noch eine sehr physikalische Gestalt und ist ungefähr wie die Besonnenheit gegen den träumenden oder verrückten Menschen aufzufassen“. Das hat nicht nur eine sehr physikalische Gestalt; es ist noch durch und durch eine physikalische Theorie, — und hierin gerade wurzelt die Eigenthümlichkeit der heraklitischen Idee des Erkennens, der tiefe Grund für die bei ihm gezogene Analogie zwischen diesen und den Zuständen des Wachens und Schlafens und zugleich die Schranke, welche in dem heraklitischen Gedanken für die Erkenntniß des vernünftigen Denkens vorhanden ist.

Fragen wir nämlich — denn es ist nicht unsere Schuld, wenn bei einem Philosophen, dessen Physiologie wesentlich Logik und dessen Logik wesentlich Physiologie ist, auch in der Behandlung desselben alle Gebiete ineinander überfließen und mitten in der Beschäftigung mit der Idee des Erkennens physiologische und anthropologische Fragen erörtert werden müssen —: worin bestand dem Ephesier der Begriff des Schlafens und Wachens? wie definirt und unterscheidet er diese Zustände, wie kann er dieselben vom consequenten Boden seines Gedankens aus definiren? — so antwortet uns hierauf außer dem, was hierüber bisher schon angeführt worden ist, Plutarch in einem Bericht, der aber den Werth eines Fragmentes hat und dem auch unbedingt eigene Worte des Ephesiers ohne große Veränderung zu Grunde liegen: *ὁ Ἡράκλειτός φησι, τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δε κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι* (de superstit. p. 166. C. p. 658. Wytt.). Heraklit sagt: „Für die Wachenden gäbe es nur Eine und gemeinschaftliche Welt, von den Schlafenden aber wende sich Jeder in eine ihm eigene ab“. In engem Zusammenhange hiermit steht eine Stelle des M. Anton. VI. § 42: *πάντες εἰς ἓν ἀποτέλεσμα συνεργοῦμεν, οἱ μὲν εἰδότως καὶ παρακολουθητικῶς, οἱ δὲ ἀνεπιστάτως, ὥσπερ καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνερ-*

γοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων· ἄλλος δὲ κατ' ἄλλο συνεργεῖ. „Alle arbeiten wir mit an Einer Vollbringung, die Einen mit Wissen und Einsicht, die Andern unverständig, wie auch von den Schlafenden, glaube ich, Herakleitos sagt, daß sie Werkmeister seien und Mitarbeiter dessen was in der Welt geschieht".

In beiden Aussprüchen ist, wenn auch M. Antoninus die heraklitische Sentenz die er citirt, nicht mehr recht versteht — woher auch die ungewisse Art der Anführung (οἶμαι) — der leitende Grundgedanke nur ein und derselbe. —

Im Wachen unterscheide ich mich von der allgemeinen Wirklichkeit die mich umgiebt. Meine subjectiven Vorstellungen und Einfälle, meine Phantasieen nehmen daher für mich nicht die Gestalt gegenständlicher Wirklichkeit an, sondern bleiben mir als meine Vorstellungen bewußt. Eben deshalb ist im Wachen für Alle nur ein und dieselbe gemeinschaftliche objective Welt vorhanden. — Der Schlaf dagegen ist der Zustand, in welchem diese Unterscheidung zwischen mir und der Außenwelt aufhört. Deshalb nehmen meine Einfälle und Phantasieen für mich im Schlafe die Gestalt unmittelbarer gegenständlicher Wirklichkeit an. Darum nannte Heraklit in diesem Sinne die Schlafenden Werkmeister und Mitarbeiter an der Welt[1]). Was wir im

1) Anders faßt Schleiermacher diese Berichte auf p. 519 sq., nämlich den des M. Antoninus dahin, Heraklit habe in diesem Ausspruche einschärfen wollen, daß trotz der eigenen Welt der Schlafenden, die Einheit und der allgemeine Zusammenhang der Welt nicht solle aufgehoben werden*).

*) Wie Schleiermacher so findet auch Zeller p. 482 in dem von M. Antoninus citirten Dictum den Gedanken, daß sich auch der Schlafende, trotz der subjectiven Einbildungen des Traumes, in der Wirklichkeit doch der Bewegung des Weltganzen nicht entziehen kann. Dies ist auch offenbar die Auffassung des M. Antoninus selbst; aber eben deswegen mögen noch einige Bemerkungen gegen dieselbe gestattet sein. Daß sie die Ansicht des M. Antoninus ist, kann an sich natürlich nicht maaßgebend sein. Denn nichts ist begreiflicher, als daß M. Antoninus eine schwierige heraklitische Sentenz in einem leichteren, ihm zugänglichen Sinne zu fassen sucht. Daß auf eine solche, ihrer selbst nicht gewisse Auffassung auch das unsichere οἶμαι zu deuten scheint, ist schon oben hervorgehoben worden. Aus demselben Grunde dürfte dann aber auch das καὶ (nach ὥςπερ) nur von M. Antoninus zur Erleichterung und Explication des Ausspruches, seiner Auffassung gemäß, herrühren, vielleicht selbst das συνεργούς, umsomehr als Heraklit bei seinem durchaus nicht pleonastischen Styl schwerlich ἐργάτας καὶ συνεργούς gesagt haben dürfte. Ist aber das συνεργούς der heraklitischen Stelle selbst fremd (das καὶ nach ὥςπερ gehört entschieden nur dem Marc. Antoninus an), so wäre dann ausgemacht, was mir ohnehin in den Worten zu liegen scheint, daß nämlich Heraklit diese Werkmeisterschaft und Mitarbeiterschaft an der Welt nicht auch den Schlafenden

Schlafe vergessen — λήθαιοι wie Sextus von Heraklit sagt — das ist eben dieser objectiven Welt und ihres **Unterschiedes** von uns. Eben deshalb ist aber auch aus der im Wachen vorhandenen Einen und gemeinschaftlichen Welt für Alle, im Schlafe ein Jeder in eine **andere und ihm eigene** Welt, in seine **eigene Einzelheit eingekehrt**. Der Schlaf war also seinem Begriffe nach dem Heraklit, wie auch die geistige Unvernünftigkeit, die Einkehr und das Sichzurückziehen aus dem Allgemeinen in die Einzelheit; das Wachen im Gegentheil: das Sichherauswenden aus der eigenen Einzelheit in das Allgemeine und den Zusammenhang mit ihm. Vergleicht man hiermit, was wir im Vorhergehenden über das Wesen des Vernünftigseins und Unvernünftigseins bei Heraklit gesehen haben, so ist schon hiernach ersichtlich, daß die Begriffe des Vernünftigseins und Wachens, und wieder der *ἰδία φρόνησις*, der falschen eigenen subjectiven Vernunft und des Schlafens oder Träumens, nicht blos als Analogie und Bild sich zu einander verhalten, sondern geradezu **identische** Begriffsbestimmungen in logischer, wie physiologischer Hinsicht sind, so daß, wenigstens vorläufig noch, ein Unterschied in diesen Begriffsbestimmungen des subjectiven Meinens und des Schlafes einerseits, des Wachens und der concreten Vernünftigkeit andererseits, vermißt wird.

Näher betrachtet sind ferner die Zustände des Schlafens und Wachens bei Heraklit nicht auf sich verharrende und mit sich identische, sondern sie sind **Processe**, ineinander übergehende und jede mit der entgegengesetzten identische Bewegungen. Dies zeigt mit Sicherheit ein in anderer Hinsicht schon betrachtetes Bruchstück des Ephesiers bei Plutarch (consol. ad Apoll. p. 106. E. p. 422. Wytt.): „καὶ ἥ φησιν Ἡράκλειτος „„ταὐτότ'

(und den Wachenden), sondern **blos** den Schlafenden attribuirt habe. Dann aber wäre nur die oben gegebene Auffassung möglich. — Daß nach dieser das Dictum, auf das sich Antoninus bezieht, nicht nur dem von Plutarch mitgetheilten nicht entgegensteht, sondern nur eine strenge Consequenz des Gedankens ist, der auch diesem zu Grunde liegt, spricht gleichfalls für unsere Ansicht. — Ein weiteres erhebliches Moment für dieselbe scheint uns aber noch folgendes zu sein: das oben im Verlauf bald anzuführende bei Plutarch vorfindliche Bruchstück von der **Identität** des Schlafens und Wachens ist bisher noch von Niemand explicirt worden. Schleiermacher sowohl als seine Nachfolger, auch Zeller (p. 456, 4. u. vgl. Bernays Rhein. Mus. VII. p. 104) lassen diese Identität unerklärt. Wird sie aber erklärt, so führt sie, wie wir sehen werden, nothwendig wieder auf denselben Gedanken, den wir in der Reminiscenz bei M. Anton. nach unsrer Interpretation antrafen. — Wir glauben daher, ohne die Schleiermacher'sche und Zeller'sche Auffassung dieser letzteren Stelle bestimmt als unrichtig bezeichnen zu wollen, bei unserer Ansicht derselben stehen bleiben zu müssen.

ἐστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν““, *τὰ δὲ γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα* (vgl. hierüber das Bd. I. p. 158 sqq. Gesagte). „Dasselbe ist lebend und todt und wachend und schlafend und jung und alt, denn Dieses ist umschlagend Jenes und Jenes wiederum umschlagend Dieses“ [1]).

Wie und warum aber wachend und schlafend identisch sei, das läßt sich — denn schwerlich würde man etwa, daß es ein und dasselbe Subject sei, welches sich in verschiedenen Zeiträumen, das einemal als wachend, das anderemal als schlafend darstelle, für die wirkliche Erklärung Heraklit's halten dürfen — nur dadurch erklären, daß beide Zustände als Processe aufgefaßt werden. Wir haben oben (a. a. O.) gesehen, wie Leben und Sterben miteinander identisch sind. Das Leben des Individuums erhält sich nur durch die fortwährende Vermittelung mit dem Nichtsein oder dem Allgemeinen, ein Proceß, dessen Bewegung die gleichzeitig in sich entgegengesetzte ist, daß das Einzelne beständig das Allgemeine in sich aufnimmt und es so zur Einzelheit macht, was für das hierdurch aus seiner Gleichheit mit sich selbst gerissene Allgemeine Tod, für das Individuum aber Leben ist, wie andererseits hierin das Einzelne beständig sich von sich selbst abscheidet, somit seine Einzelheit aufgiebt und stirbt, in diesem continuirlichen Sterben seiner selbst aber gerade sein Dasein und Leben hat.

---

1) Mit diesen beiden heraklitischen Stellen bei Plutarch und den bei Sextus, sowie dem bald folgenden Bruchstück bei Clemens müssen die Worte des Philo, Quis rerum divin. her. p. 510. Mang. verglichen werden: *"Ὕπνος γὰρ νοῦ γρήγορσίς ἐστιν αἰσθήσεως καὶ γὰρ αἱ γρηγόρσεις τῆς διανοίας αἰσθήσεως ἀπραξία*, „denn der Schlaf des Geistes ist das Erwachen der Sinnlichkeit, und das Erwachen der Vernunft der Sinnlichkeit Ruhe“. Offenbar hat diese philonische Stelle eine weit innigere Verwandtschaft mit der heraklitischen Theorie des Schlafens und Wachens in den angeführten Bruchstücken, als mit der platonischen Stelle (Sympos. p. 219. A.), auf welche sie (siehe Creuzer über Philo in Ullmann und Umbreits Theol. Stud. u. Kritik. 1832. Bd. I. Opusc. III. II. P. p. 445) zurückgeführt wird. — Man vgl. übrigens außer den von Creuzer daselbst bezogenen O. des Heracl. Alleg. Hom. c. 61. p. 186. Sch. u. Gatak. zu M. Anton. III, 15. p. 88 noch besonders Philo de Josepho p. 544. T. II. p. 59. M. und hiermit die Erläuterungen und Ausführungen, welche Plutarch auf die im Texte angeführten Stellen folgen läßt (*καὶ ὁ τῆς γενέσεως πόταμος οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται καὶ πάλιν ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς ... Ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δείξασα ἡμῶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν ἅδην ἄγει, καὶ μήποτε τοῦδε εἴκων ᾖ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀὴρ ἓν παρ' ἓν ἡμέραν καὶ νυκτὰν ποιῶν, ἐπαγωγὰς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*).

Ebenso wie mit der Identität von Leben und Sterben verhält es sich mit Schlafen und Wachen. Diese Zustände sind nur derselbe Proceß wie jener, nur ins Gebiet des Bewußtseins verlegt.

Wenn das Leben des Individuums die objective beständige processirende Vermittelung mit dem Nichtsein ist, so unterscheidet sich der Zustand des Wachens hiervon nur dadurch, daß das, was dort blos ist, jetzt auch für das Individuum selbst vorhanden ist; d. h. wenn das Leben die blos seiende Vermittelung des Individuums mit dem Nichtsein ist, so ist im Wachen jetzt dies Nichtsein für das Individuum selbst als das Allgemeine, die Außenwelt, gesetzt, und es selbst für sich selbst als Einzelheit dagegen bestimmt und von ihr unterschieden. Jede Thätigkeit ist für das wache Individuum selbst eine Vermittelung seiner mit dem Allgemeinen und wird von ihm als eine Cooperation der beiden unterschiedenen Factoren, Ich und Gegenstand, gewußt. Der Schlaf dagegen ist dem Heraklit derjenige Zustand, in welchem jene seiende Vermittelung des Lebens zwar fortbesteht, für das Individuum aber das Bewußtsein seiner als Einzelnen und somit des Unterschiedes seiner von dem Allgemeinen nicht vorhanden ist. —

Schlaf und Wachen sind ihm aber auch nothwendig an sich identische Processe. Das Wachen ist die Thätigkeit des einzelnen Bewußtseins, sich mit den Gegenständen der wirklichen Welt zu vermitteln, sich mit ihnen in eins zu setzen, d. h. sie zu seinen Vorstellungen zu machen und so ihrer als der seinigen bewußt zu werden. Dieselbe Vermittelung des Individuums mit der Wirklichkeit geht aber in umgekehrter Weise auch im Schlafe vor sich, indem das träumende Bewußtsein (das eben wegen dieser Thätigkeit des Träumens nicht aufgehört hat, Bewußtsein überhaupt zu sein) sich nicht mehr von der objectiven Welt unterscheidend, seine eigenen Einfälle als unmittelbare allgemeine Wirklichkeit hinstellt und sich erscheinen läßt, wie denn Heraklit ja eben wohl nur deshalb die Schlafenden Werkmeister und Mitarbeiter am Weltall nannte.

So sind Heraklit Schlafen wie Wachen, jedes an und für sich schon der Drang und die Bewegung, in ihr Gegentheil überzugehen.

Wie stets bei ihm die an sich identische Natur der entgegengesetzten Bewegungen sich darin auch äußerlich offenbart, daß sie auch realiter ineinander umschlagen, wie ihm der Weg nach Oben in den Weg nach Unten, Leben in Sterben und umgekehrt umschlägt, und dies Umschlagen ins Gegentheil ihm stets nur seinen Grund in der innern, an sich seienden Identität beider entgegengesetzten Bewegungen hat und nur die Manifesta-

tion dieser Identität ist, so hat ihm auch der beständige äußere Wechsel von Schlaf und Wachen nur seinen Grund in dieser innern Identität beider entgegengesetzten Zustände. Oder vielmehr auch sie sind ihm nicht Zustände, sondern Bewegungen, Processe, die nicht, wie Zustände, durch eine äußere Einwirkung, sondern durch sich selbst ineinander übergehen: der Schlaf nur die Bewegung und der Drang zum Erwachen und umgekehrt, wie etwa in den Bestimmungen: ausschlafen und einschlafen, die auch ausdrücken, daß durch sich selbst, durch einen mählichen Proceß in einen entgegengesetzten Zustand übergegangen wird, gegeben ist. Nur in diesem Sinne konnte Heraklit, wie vom Leben und Sterben, so auch hiervon sagen, dasselbe sei schlafend und wachend, denn — dieses sei umschlagend jenes und jenes dieses.

Es besteht hiernach also der Schlaf darin, daß die Vermittelung mit dem Allgemeinen für das Individuum aufgehoben ist, indem sie theils überhaupt wegfällt (wie denn auch nach der modernen Physiologie die Systeme der Sensibilität und Irritabilität der Muskeln und Nerven im Schlafe zu fungiren aufhören), theils, insofern sie, wie durch das Athmen, zwar fortdauert (und hieran zeigt sich am besten, wie wenig, worauf schon Bd. I. p. 315. 319 aufmerksam gemacht wurde, dem Heraklit die Aufnahme der Vernunft oder des Allgemeinen in das Individuum gerade durch das Einathmen*) vor sich ging), aber doch für das Individuum selbst jede Unterscheidung zwischen seiner Einzelheit und der Außenwelt fortgefallen ist, eben deshalb aber auch nun für das Individuum selbst alles mit seiner eigenen unmittelbaren Einzelheit unterschiedslos zusammenfällt und daher für es ein Allgemeines gar nicht mehr vorhanden ist. Das Erwachen dagegen ist dieser Vermittelungsproceß des Individuums mit dem Allgemeinen, in welchem sein Zusammenhang und sein Unterschied von der Außenwelt für es selbst vorhanden ist.

Diese Bewegung des Individuums mußte für Heraklit, wie jeder nur im Nichtsein seiner selbst, im beständigen Abstoßen seiner von sich selbst bestehende reine Proceß, schon von der Seite des Individuums aus Feuersnatur haben. Denn das Feuer ist eben die physikalische Naturform, welche, indem sie den Stoff verzehrt, dadurch sich zugleich selbst verzehrt hat und dennoch nur in der Verzehrung und Negation des Gegenstandes selbst besteht, welche somit beständiges Sichselbstaufheben ist und nur in dem Nichtsein seiner selbst ihr Dasein hat. Darum gerade war für Heraklit das

*) Ein Irrthum, der umsomehr relevirt werden muß, als er auch noch bei Zeller p. 481 sq. Eingang gefunden.

Feuer der reine Begriff des Processes oder umgekehrt jedes ununterbrochene und reine Processiren, jede nur im absoluten Abstoßen seiner von sich selbst bestehende Bewegung, feuriger Natur. — Noch mehr ist dies von Seiten des Allgemeinen der Fall, mit dem sich das Individuum wachend vermittelt.

Denn auch das Allgemeine selbst war, wie früher nachgewiesen, dem Ephesier nicht eine ruhende Außenwelt, sondern ununterbrochenes Werden, absoluter und allgemeiner Wandel, beständiger Proceß von Sein und Nichtsein, oder wie er dies ausdrückte und wie wir bei der Naturlehre gesehen haben, beständig sich entzündendes und verlöschendes Feuer, dessen Verlöschen das Bestehen des Einzelnen, dessen Sichentzünden die Aufhebung des Einzelnen und dessen Umwandlung in andere Daseinsformen, somit die Seite der Erzeugung des Allgemeinen darstellt; zwei Momente, die aber niemals von einander getrennt werden können und dürfen und gerade nur in ihrem ungetrennten Ineinandersein das kosmische, im Wandel bestehende Dasein bilden. — Eben deshalb aber konnte und mußte Heraklit consequent die im Wachen stattfindende bewußte Vermittelung des Individuums mit diesem Allgemeinen oder diesem Feuer als eine Entzündung des Individuums, den Schlaf dagegen als ein Verlöschen desselben darstellen. Von hier aus sehen wir daher zuvörderst, wie tief in der heraklitischen Idee begründet jener Vergleich bei Sextus ist, zwischen der im Wachen vorhandenen Vernünftigkeit und der im Schlaf durch das Sichzurückziehen des Individuums in seine Einzelheit entstehenden Unvernunft mit Kohlen, welche vom Feuer entfernt verlöschen, ihm genähert aber sich wieder entzünden. Was für die Kohle die sinnliche Flamme ist, an der sie selbst zum Proceß des Verbrennens erglüht, das ist für das Bewußtsein das kosmische Universal-Feuer, an dem es sich entzündet, d. h. das allgemeine Werden, durch die Vermittelung mit welchem es vernünftig wird. — Von hier aus erst ist ein schönes Bruchstück Heraklit's zu verstehen, in welchem er diesen Kreislauf des Sichentzündens und Wiederverlöschens im subjectiven Leben darstellt, ein Bruchstück, welches jetzt, nachdem sich der Gedanke desselben durch alles Bisherige und zuletzt durch das Bild bei Sextus zum Voraus klar ergeben hat, keinerlei Schwierigkeit mehr bieten kann, bisher aber in einer bis zur Unkenntlichmachung desselben gehenden Weise entstellt und mißhandelt worden ist.

Es wird uns dasselbe von Clemens (Strom. IV. c. 22. p. 227. Sylb. p. 628. Pott.) mitgetheilt: „Ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν· ἑκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν

τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἧττον· ὅπερ ἐστὶ καὶ περὶ Ἡρακλείτου λαβεῖν „„Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ (wie bereits Sylburg aus *ἐν εὐφροσύνῃ* wiederhergestellt hat) *φάος ἅπτεται ἑαυτῷ· ἀποθανὼν ἀποσβεσθεὶς· ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων· ἀποσβεσθεὶς ὄψεις ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος*"".

Dies ist nämlich bereits die Schleiermacher'sche Interpunctation des Textes; Potter, der außerdem statt *ἐν εὐφρόνῃ* lesen will *εὐφρόνης*, interpungirt *ἀνθρ. εὐφρόνης ἅπτ· ἐν ἑαυτῷ ἀπ., φ. ἀποσβεσθεὶς· ζῶν δ. ἅ. τ., εὕδων. ἀπ. ὄψ., ἐγρ. ἅ. εὕδοντος*, und übersetzt demgemäß **Homo mortuus noctem in se tangit. luce privatus, vivus autem tangit mortem, dormiens, cui vero extincti sint oculi, is vigilans tangit dormientem.**

Noch weniger erwähnenswerth als diese im Anfang unsinnige, im Verlauf jedenfalls ganz falsche und unheraklitische Interpretation, sind andere Vorschläge der Herausgeber des Clemens. Aber auch Schleiermacher's Auffassung und Uebersetzung ist diesmal nicht viel besser. Er schlägt nämlich, nachdem er, wie oben, interpungirt hat, vor, das erstemal zu schreiben *ἅπτει ἑαυτῷ* statt *ἅπτεται ἑαυτῷ*, welches wohl sogar bei unserm Schriftsteller in der nämlichen Bedeutung müßte genommen werden wie unten, wodurch eben Potter auf ganz unnöthige Veränderungen gerathen sei (p. 521). „Wir — fährt Schleiermacher fort — übersetzen nun so: Der Mensch zündet sich selbst ein Licht an in der Nacht. Nur der Todte ist ganz ausgelöscht, der Lebende aber schlafend grenzt an den Todten; und, dessen Gesicht verlöscht ist, grenzt auch wachend an den Schlafenden"*). — Die Bemerkung, daß *ἅπτεται* durchwegs in der nämlichen Bedeutung genommen werden müßte, wie das erstemal, ist sehr richtig; der deshalb gemachte Vorschlag aber, das erstemal *ἅπτει* zu lesen, ist nicht nur unnöthig, sondern auch offenbar unrichtig, da gerade das Sichhindurchziehen desselben Wortes (*ἅπτεται*) durch die ganze Stelle, und zwar in derselben Bedeutung, dem Fragmente erst seinen Charakter verleiht und den Gedankenmittelpunkt bildet, um den das Ganze rotirt. Auch die Interpunctation ist noch falsch und durch sie allein wird, wie übrigens auch von allen Vorgängern Schleiermacher's geschah, der Blinde in die Stelle hineingebracht, der gar nichts in derselben zu thun hat. Solcher Reflexionskram, daß der Lebende schlafend an den Todten und der Blinde an den Schlafenden grenzt, war nicht Heraklit's Sache und ist genau genommen

*) Und ganz dieselbe Interpunction und Auffassung des Bruchstücks ist auch sowohl von den andern Nachfolgern Schleiermacher's als auch von Zeller p. 482 unverändert beibehalten worden.

nach seinem Grundgedanken nicht einmal stichhaltig. Der Hauptfehler aber besteht darin, daß ἅπτεται hartnäckig immer mit berühren, angrenzen übersetzt wurde, wodurch man sich freilich jedes Verständniß des Fragmentes selbst versperrte, wie umgekehrt diese Uebersetzung nur in Folge eines gänzlichen Verkennens des ganzen Gedankens möglich war. Daß ἅπτομαι hier, wie in allen Stellen, die von Heraklit erhalten sind, immer nur die Bedeutung von Entzünden hat, hätte man aber, abgesehen von dem Accusativ φάος, mit dem es zuerst verbunden ist, aus seinem Gegensatze zu dem „verlöscht" (ἀποσβεσθείς) sehen können, eine Antithese, welche sich durch die ganze Stelle hindurchzieht und auf der ihr ganzer Sinn beruht. Man hätte es ferner aus dem großen kosmologischen Fragmente Heraklit's bei Clemens (Strom. V. p. 711. Pott.) ersehen können, wo ganz dieselbe Antithese erscheint, „ἀλλ' ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται (nämlich ὁ κόσμος), πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα". „Die Welt war, ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maaß sich entzündend und nach Maaß verlöschend", eine Stelle, die zu der uns jetzt beschäftigenden in einem engeren Gedankenzusammenhange, als auf den ersten Blick scheinen könnte, ja in dem allerengsten steht. Denn wie dort das kosmische All als der beständige Proceß des Sichentzündens und Verlöschens nachgewiesen wird, so will Heraklit in unserem Fragmente — und das ist eben der ganze Gedankeninhalt desselben — nachweisen, daß auch das individuelle Leben, ganz wie das Universum, nur eine Erscheinung desselben Gesetzes ist und denselben beständigen Proceß und Kreislauf des Sichentzündens und Verlöschens darstellt [1]).

Diesen Gedanken unseres Fragmentes und diese Bedeutung des ἅπτομαι in derselben, — wenn auch deshalb die geringfügige Umänderung der Genitive τεθνεῶτος und εὕδοντος in die Accusativform vorgenommen werden müßte — hätte man aber auch aus heraklitisirenden Stellen stoischer Autoren ersehen können, die sogar offenbar auf unser Bruchstück anspielen. So Seneca Ep. 54. T. III. p. 157. ed. Bip.: Nos quoque accendimur et exstinguimur. „Auch wir werden entzündet und ausgelöscht". So Marc. Anton. IV. 21.: „so wandeln auch die in Luft übergetretenen Seelen, nachdem sie einige Zeit sich erhalten haben, sich um und werden ausgegossen und entzünden sich (μεταβάλλουσι

1) So ist also auch das individuelle Leben selbst nur ein Mikrokosmus, eine Nachahmung des Alls (ἀπομίμησις τοῦ ὅλου) und seines wechselnden Processes. Jedes ist das gegenseitige Abbild des Andern, μίκρα πρὸς μεγάλα, μεγ. πρ. μικρ., s. oben p. 216, 3.

καὶ χέονται καὶ ἐξάπτονται), in den Spermatikos Logos (in das Entwickelungsgesetz) des Alls aufgenommen"[1]) (s. über d. St. oben Bd. I. p. 282, 1.).

Wir interpungiren daher ohne jede weitere Aenderung: *Ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ. ἀποθανὼν, ἀποσβεσθείς· ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτα· εὕδων ἀποσβεσθεὶς ὄψεις· ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντα.* und übersetzen: „Der Mensch zündet in der Nacht sich selbst ein Licht an; gestorben, ist er ausgelöscht; lebend, ist er eine Entzündung des Todten; schlafend, ist er ausgelöscht in Bezug auf das Gesicht; erwacht, entzündet er den Schlafenden"[2]).

Unsere Auffassung wird sich durch die Uebersetzung und den Zusammenhang mit dem Vorherigen nunmehr von selbst garantiren. Das Fragment schildert diesen Kreislauf von Sichentzünden und Verlöschen, in welchem das menschliche Leben nach Heraklit besteht und auf welchen Seneca mit den obigen Worten deutet. Das Bruchstück geht aus von der Nacht, welche die physikalische Darstellung des Ausgelöschtseins der Unterschiede ist, dessen physiologisch-organische Darstellung das Schlafen ist. Hegel bemerkt in der Encyclopädie III. Th. p. 108: „Es ist natürlich für den Menschen, bei Tage zu wachen und bei Nacht zu schlafen; denn wie der Schlaf der Zustand der Ununterschiedenheit der Seele ist, so verdunkelt die Nacht den Unterschied der Dinge; und wie das Erwachen das Sichvonsichselberunterscheiden der Seele darstellt, so läßt das Licht des Tages die Unterschiede der Dinge hervortreten". Es ist nur ganz derselbe Gedanke, von welchem Heraklit in dem ersten Satze des Fragmentes ausgeht, indem er dabei in einer, seiner Theorie ganz angemessenen und bedeutungsvollen Weise zeigt, wie der Mensch dieser physikalischen Ununterschiedenheit Herr wird und den seinem wachen Bewußtsein adäquaten

---

1) Auch Athenagoras spielt kritisirend auf die Sentenz an, de morte Resurr. p. 178. ed. Dechair; der Mensch sei geboren, sagt der Kirchenvater, nicht zu einem solchen Leben „*ἐπὶ μικρὸν ἐξαπτομένην, εἶτα παντελῶς σβεννυμένην*", dies sei nur eine für Gewürm, Geflügel ꝛc., aber nicht für den das eigne Abbild des Schöpfers darstellenden Menschen würdige Bestimmung: cf. ib. p. 205; *ἤτοι γὰρ παντελής ἐστι σβέσις τῆς ζωῆς ὁ θάνατος, συνδιαλυομένης τῷ σώματι τῆς ψυχῆς κτλ.*

2) Diese unsere Auffassung des Fragments bestätigt sich auch noch durch jene Stelle, in welcher Platon (bei Plutarch. de S. N. V. p. 14. ed. Leyd. mit Wytt. Anm.) vom Gesichte sagt, daß die Natur es in uns entzündet habe: *Καὶ τὴν ὄψιν αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ ἐνάψαι φησὶ τὴν φύσιν ἐν ἡμῖν κτλ.*, ein Ausspruch, welchem unser Bruchstück offenbar nicht fremd ist.

Zustand der Unterschiede für sich selbst herstellt durch einen Entzündungsproceß. Wirklich verlöscht ist der Todte, der sich aber in dem kreisenden Proceß des Stoffwechsels, in der heraklitischen μεταβολή, wieder zu neuem Leben entzündet. Bemerkenswerth ist auch, was Heraklit vom Schlaf aussagt: „Der Schlafende ist ausgelöschten Gesichtes“. Hierauf beschränkt sich das Fragment. Wenn es deshalb im Widerspruch zu stehen scheinen könnte mit der totalen Vernunftlosigkeit und — mit Ausnahme des Athmens — Zusammenhanglosigkeit mit dem Allgemeinen, welche Sextus nach Heraklit vom Schlafe aussagt, so ist dieser Widerspruch doch nur scheinbar, und in der That jene Bestimmung des Fragmentes ebenso richtig als consequent. Bei den andern Sinnesthätigkeiten, wie Gefühl, Gehör, wird ein mir Aeußeres, von mir Unterschiedenes, wesentlich als ein mir selbst Inneres von mir wahrgenommen. Ich höre, fühle den Gegenstand sofort in mir und — was die sinnliche Wahrnehmung betrifft — nur in mir. Deshalb kann auch im Schlafe gefühlt, gehört werden, wie denn das Hören von äußeren Tönen im Schlafe häufig, indem das bewußte Unterscheiden aufgehört hat und meine eigenen willkürlichen Einfälle an dessen Stelle getreten sind, zur Veranlassung von wunderlichen Träumen wird, bei welchen der wirklich gehörte Ton, der gefühlte Eindruck 2c., auf falsche Veranlassungen zurückgeführt wird.

Dies ist nur möglich, weil ich im Hören, Fühlen, mir nicht des Gegenstandes als solchen, sondern desselben nur als ungetrennt eins mit mir, als meiner eigenen Empfindung bewußt werde. Eben deswegen kann im Schlafe, als in dem Zustande, in welchem das den sinnlichen Wahrnehmungen zu Hülfe kommende verständige Unterscheiden und Urtheilen aufgehoben ist, eine solche Empfindung für einen nur innern Vorgang gehalten, oder, was in dieser Hinsicht dasselbe ist — denn beidemale wird der Gegenstand, den ich fühle, höre, und der jene Empfindung erregt hat, nicht aufgefaßt, sondern blos meine Empfindung desselben ist mir gegenwärtig — auf ganz falsche, nur von mir selbst geschaffene gegenständliche Anlässe zurückgeführt werden. Eben deshalb muß aber auch gesagt werden, daß im Hören und Fühlen der Gegenstand nicht als solcher, nicht im Unterschiede von mir, sondern als ungetrennt mit meiner Einzelheit zusammenfallend von mir empfunden wird.

Deshalb konnten aber auch für Heraklit diese Sinneswahrnehmungen, da durch sie die gegenständliche Außenwelt mir nicht als das Allgemeine, als unterschieden von meiner Einzelheit, sondern als mit dieser, als mit der ἰδία φρόνησις zusammenfallend zum Bewußtsein kommen, keine wirkliche Vermittelung mit dem Allgemeinen enthalten; sie

brauchten daher nach ihm im Schlafe nicht fortzufallen, sie constituirten ihm nicht die Differenz vom *wachen* Bewußtsein. — Das Auge dagegen ist *das* Sinnesorgan, durch welches zwar auch ein Gegenstand mir zum Bewußsein kommt, aber in dieser Verinnerlichung selbst ebenso wesentlich als von mir *unterschieden und außerhalb meiner befindlich wahrgenommen* wird. Durch das Auge gelangt die Außenwelt als solche, als eine von mir, dem sich dagegen als das Einzelne bestimmenden Individuum, getrennte und unterschiedene zu meiner Wahrnehmung. Hier ist also eine Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem vorhanden. Diese Sinnesthätigkeit, welche im Schlafe in der That nicht stattfinden kann, constituirte dem Heraklit daher mit großer Consequenz die specifische Differenz der Sinneswahrnehmungen in Schlafen und Wachen, weil sie die Einzige ist, durch welche mir die Außenwelt als ein *frei für sich Bestehendes Allgemeine*, dem ich mich unterordne, nur nicht mehr als in meine Einzelheit unmittelbar hineinfallend und ungetrennt identisch mit ihr, zum Bewußtsein kommt, und mit eben solcher Consequenz war ihm mit dem Fortfall dieser einen Function jede sinnliche Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem, d. h. mit der Vernünftigkeit überhaupt aufgehoben.

So ist also auch der Mensch, dessen Leben in dem Wechsel und Kreislauf dieser Zustände, deren jeder durch sich selbst in sein Gegentheil übergeht, besteht, selber nur, wie das Weltall seinerseits, dieser kreisende Proceß des Sichentzündens und Verlöschens, des Eingehens in die Vermittelung mit dem Allgemeinen als solchem und seinem Wandel, und des Sichzurückziehens aus demselben in die eigene Einzelheit. —

Wie ihm das Leben nur der Proceß der beständigen seienden Vermittelung des Individuums mit dem Allgemeinen war (siehe § 7.), wie ihm die *Krankheit* eben nur darin besteht, daß sich ein Organ des Individuums von dieser Vermittelung mit dem Allgemeinen *absondern* und sich gegen sie fixiren will, so war ihm daher in tiefer Folgerichtigkeit das Meinen des subjectiven Verstandes nur dieselbe Willkür und *Krankheit des Geistes*, sich *abzusondern* von der Vermittelung mit dem Allgemeinen, von der in der Welt processirenden Vernunft, und sich in seiner subjectiven Einzelheit gegen diese festzuhalten. Es ist daher *mehr* als ein bloßes Bild, wenn uns Diog. IX, 7. (cf. Hesych. s. v. *Ἡράκλ.* p. 26. ed. Orell.) von ihm sagt: „*τὴν δὲ οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε*“. „*Das Wähnen* nannte er eine *heilige Krankheit*“ [1]).

1) Es ist bekannt, daß die Alten unter der „heiligen Krankheit“ die Epilepsie verstanden und diese für eine im Gehirn ihren Sitz habende Krankheit

Wie ihm aber der subjective Verstand eine Krankheit ist, so war er ihm noch Schlimmeres als Das, er war ihm, gerade wegen der strengen Identität seines systematischen Gedankens auf dem physischen, geistigen und ethischen Gebiete, sogar etwas Unsittliches. Denn das Sittliche war ihm wiederum nichts Anderes, als die freie Hingabe und das Aufgehen des Einzelnen in das Allgemeine im Gebiete des Handelns. Das Fürsichseinwollen und sich gegen dies Allgemeine Absperren- und in seiner Einzelheit Festhaltenwollen des Individuums war ihm das Unsittliche und die Willkür, wie sich bei Betrachtung seiner ethischen Bruchstücke näher ergeben wird. Diese praktische Willkür war ihm daher nur die Praxis jener theoretischen Willkür, jener geistigen Absonderung des Individuums von dem Processe des Allgemeinen in seine Einzelheit, in sein subjectives Meinen und Belieben hinein. Das Nichterkennen des Objectiven, das „Wähnen", dieser theoretische Eigendünkel des Individuums, war ihm daher nicht blos Irrthum, sondern als dieses Zurückziehen des Subjectes in sich selbst etwas zur Schande Gereichendes und Häßliches.

Dies zeigt noch das Fragment: „Verhülle Jeder sein Haupt, der in eiteler (leerer) Meinung befindlich ist", bei Philostr. Ep. Apollon. XVIII. p. 391. ed. Olear.: „*ἐγκαλυπτέος ἕκαστος ὁ ματαίως ἐν δόξῃ γενόμενος*"*), wie er denn auch in der Regel die Bezeichnung „schlecht" von den Menschen gebraucht, wenn er ihre Uneinsichtigkeit schildert.

Dies war auch der nothwendige Grund, weshalb er, wie schon Aristoteles an ihm rügt, mit jener felsenfesten Gewißheit, unerschütterlichen Thatsachen gleich seine Aussprüche hinstellen konnte. Berauscht von seiner Erkenntniß des absoluten vernünftigen Weltgesetzes, konnte Heraklit mit jener Bitterkeit und Verachtung die subjectiven Ansichten der Menschen im

---

hielten; vgl. Plutarch. Amat. p. 755. E. p. 29. W., Etymol. Gud. p. 200, 59. u. p. 634, 27; Galen. XVII, 341.

*) Zeller bemerkt p. 487, 1. in Bezug auf dies von Schleiermacher dem Ephesier vindicirte Bruchstück: „Schleiermacher S. 138 vergleicht zu der Stelle des Diogenes aus Apollon. Tyan. epist. 18: *ἐγκ. ἕκ. κτλ.*, dies wird aber dort nicht als heraklitisch angeführt". Dies hat aber Schleiermacher auch nicht behauptet. Er sagt vielmehr nur: „Und noch deutlicher erkennt gewiß Jeder Heraklitische Art und Weise in einem andern Ausdruck desselben Gedankens", worauf er den obigen Satz citirt. Diesen Worten Schleiermacher's treten wir um so mehr bei, als die in Rede stehende Stelle mit einer Beziehung auf Heraklit beginnt: *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον· εἰ δὲ τοῦτο ἀληθὲς, ὥςπερ ἀληθές ἐστιν, ἐγκαλυπτέος κτλ.*

Allgemeinen und nicht weniger die seiner philosophischen Vorgänger, die er einzeln in seinem Werke kritisirte, so wegwerfend behandeln und mußte andererseits seine auf die Erkenntniß des absoluten ontologischen Gesetzes gestützten Erklärungen der physischen Erscheinungen sowohl, als seine Aussprüche über kosmologische göttliche und geistige Dinge mit jenem stolzen Anspruch auf absolutes und objectives Wissen (*φράζων ὅκως ἔχει*, wie er sich selbst ausdrückt, *κατὰ φύσιν διαιρέων*) hinstellen, ein Ton, welcher alle seine Fragmente durchweht und welcher freilich nicht umhin konnte, ihm den Vorwurf des Hochmuths und der Anmaßung zuzuziehen.

Wir wollen hier außer dem Vielfachen, was wir hierüber bereits gehabt haben (vgl. Bd. I. p. 303 sq.), die sich hierauf beziehenden Zeugnisse und Fragmente zusammenstellen, soweit sie nicht ohnehin noch anderweitig erwähnt werden müssen.

So zunächst ein Fragment in dem Commentar des Proklus zum Alcibiad. prim., welches Schleiermacher (p. 526) aus einer Anmerkung des Fabricius zum Sextus p. 397, nur verstümmelt mittheilte und das seitdem von Creuzer zuerst in der jenem Commentar entlehnten und in seiner Edition des Plotinus de Pulcritudine (Heidelberg 1814) abgedruckten Abhandlung des Proklus, de unitate et pulcritudine p. 98 sq., dann aber in den Ausgaben jenes Commentars des Proklus von Creuzer (1820) und von Cousin vollständig bekannt gemacht worden ist: „*Ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει* (wie Creuzer aus *ἀποσκοριάζει* herstellt), *τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον·* „„*τίς γάρ φησι, νόος ἢ φρὴν δήμων αἰδοῦς ἠπιόων τε καὶ διδασκάλων χρειῶν τε ὁμίλων, οὐκ εἰδότες, ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί*““. *Ταῦτα μὲν ὁ Ἡράκλειτος διὸ καὶ ὁ σιλλόγραφος*[1]) *ὀχλολοίδορον ἀπεκάλεσεν* (Procli Comm. in Alcib. I. T. I. p. 255. ed. Creuzer.).

Schleiermacher kennt das Fragment nur von *τίς* bis *φρήν* und dann wieder von *ὅτι οἱ π.* ab, konnte sich also über den eigentlich schwierigen und offenbar verdorbenen Theil desselben nicht aussprechen. Creuzer dagegen bemerkt, nachdem er das Fragment wie vorstehend aus den Codd. gegeben: Hunc locum, manifesto corruptum ita refinxit Werferus: *Τίς γὰρ, φησὶ, νόος ἢ φρὴν δήμῳ αἰδοῦς ἠπιοτήτων τε καὶ διδασκαλιῶν χρειῶν τε ὁμίλῳ·* „Quae, inquit mens, sive sensus in

1) Bekanntlich ist Timon gemeint, von dem uns den betreffenden Vers Diog. L. IX, 6. noch aufbewahrt hat: *τοῦτον δὲ καὶ ὁ Τίμων ὑπογράφει λέγων*
Τοῖς δ' ἔνι κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος Ἡράκλειτος
Αἰνικτὴς ἀνόρουσε“ (vgl. Bd. I. p. 78).

multitudine inest verecundiae, mansuetudinis praeceptionumque et eorum, quae vere sint populo utilia". Also: „Welcher Verstand und Sinn wohnt in dem Volke von Scheu, und von Sanftmuth und von den Kenntnissen, welche der Masse nützlich sind?"[1]) Es muß wundern, eine solche Emendation der Stelle als eine heraklitische vorgeschlagen und noch mehr, sie von einem Creuzer nicht verworfen, ja sogar (Plotini lib. de pulcrit. p. 99. nota 62.) beifällig behandelt zu sehen.

Aber ebensowenig hilft Cousin; denn obwohl er (T. III. p. 115) nach dem *τίς γάρ* den Codd. August., Monac. und Hamburg. folgend und unseres Erachtens mit völligem Recht *αὐτῶν* und dann *διδασκάλῳ ... ὁμίλῳ* liest, läßt er doch im Uebrigen das Fragment ganz ungeändert so, wie wir es zuerst aus dem Creuzer'schen Texte mitgetheilt haben. Allein wenn der Verbesserungsversuch Werfer's ein unglücklicher ist, so ist der Text ein unsinniger. Ich glaube daher, daß in dem *αἰδοῦς* jedenfalls ein *ἀοιδούς* oder *ἀοιδοῖσι* verborgen ist und mich darauf beziehend, daß der Cod. Monac., wie Creuzer in den Varianten mittheilt, *ἠπίων* hat, möchte ich vorschlagen, das Fragment also herzustellen: „*τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ, νόος ἢ φρὴν, δήμων ἀοιδοῖσιν ἠπίων τε καὶ διδασκάλων χρείων τε ὁμίλων*[2]), *οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κ. ὀ. δ. ἀγ.*", wonach also die ganze Stelle des Proklus zu übersetzen wäre: „Mit Recht also verwirft auch der edle Herakleitos die Menge als unvernünftig und gedankenlos, „„denn wer von ihnen, sagt er, hat Sinn und Verstand, von ihnen, welche den Sängern der Völker anhängen und den großen Haufen der Lehrer gebrauchen, nicht wissend, daß die Masse schlecht, wenige nur gut"". Soweit Herakleitos, weshalb ihn auch der Sillograph einen Schmäher der Menge nennt".

Unsere Emendation des Fragmentes aber stützen*) wir nicht nur auf

---

1) Ferner muß Werfer um dieser Emendation willen vor *οὐκ εἰδότες* ein *καὶ* einschieben und das Fragment in zwei von einander unabhängige Fragmente zerlegen „*καὶ* (et, sequitur enim alterum fragmentum) *οὐκ — ἀγαθοί*". Creuzer p. 99. l. l.

2) Oder lieber *τοῦ ὁμίλου*.

*) Fast dieselbe Emendation, auf dasselbe Bruchstück bei Clemens gestützt und sie beinahe mit denselben Worten begründend, hat, wie wir jetzt sehen, bereits Bernays in seiner Dissertation Heraclitea p. 33 sq. vorgeschlagen und ist dieser Vorschlag auch bereits von Zeller gebilligt worden. Der einzige Unterschied zwischen der Bernays'schen Emendation und der obigen ist erstens, daß Bernays lesen will *ἀοιδοῖσι ἕπονται καὶ διδασκάλῳ χρέονται* (statt, wie wir, *ἠπίων τε ... χρείων*). Diese bedeutende Abweichung von den Handschriften des Proklus scheint uns aber durch nichts geboten zu sein, auch nicht durch das *ἕπεσθαι καὶ χρέεσθαι* in der Stelle

die bekannte Bitterkeit, mit welcher Heraklit die großen Dichter seiner Nation, als die Begriffe des Volks verwirrend, zu tadeln pflegte und von der wir schon so viele Proben gehabt haben, sondern beweisen sie hoffentlich auch vollständig durch ein Fragment Heraklit's, welches sowohl Schleiermacher, als den Herausgebern des Proklus entgangen ist und das sich bei Clemens, Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott. ohne namentliche Benennung Heraklit's findet, welches aber bereits von Sylburg in dem Index der Cölner Ausgabe des Clemens dem Herakleitos zugewiesen wird. Wir setzen hier jedoch nur den hiereinschlagenden Anfang desselben her: „*αἱ γοῦν Ἰάδες Μοῦσαι* (man erinnert sich, daß bereits Plato so den Heraklit bezeichnet, siehe Bd. I. p. 2) *διαῤῥήδην λέγουσι τοὺς μὲν πολλοὺς καὶ δοκησισόφους δήμων ἀοιδοῖσιν ἕπεσθαι καὶ νόμοισι χρέεσθαι, εἰδότας* (vor diesem Wort muß also wieder aus dem Fragment bei Proklus *οὐκ* ergänzt werden) *ὅτι οἱ πολλοὶ*[1]) *κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί*" *κτλ.* „Die ionischen Musen aber sagen ausdrücklich, daß die Menge und die sich weise Dünkenden den Sängern der Völker folgen und die Gesetze befragen (sich ihrer bedienen) nicht wissend, daß die Masse schlecht, wenige nur gut" ꝛc. Berücksichtigt man, daß Clemens in indirecter Rede anführt

---

des in indirecter Rede anführenden Clemens, da diese Infinitive bei Clemens ebensogut durch Auflösung der oben unterstellten adjectivischen Participialconstruction *ἠπίων τε καὶ ... χρείων ...* wie der Indicative *ἕπονται καὶ χρέονται* entstanden sein können. Zweifelhafter kann man Hinsichts des *διδασκάλῳ* (*χρέονται*) *ὁμίλῳ* sein, wohinein Bernays die Pluralform *διδασκάλων* und *ὁμίλων* ändert und was dann den Sinn giebt „und sich der Menge als Lehrer bedienend" (wie Bernays auch übersetzt et tanquam magistra utuntur multitudine). Allein die Menge ist es ja eben, von der Heraklit spricht; auf sie geht das *αὐτῶν* ꝛc.; es ist also wohl nicht gut möglich, daß Heraklit von der Menge gesagt habe, sie bediene sich ihrer selbst als Lehrer. Sondern des großen Haufens der gewöhnlichen Lehrer, jener sich weise dünkenden (*δοκησίσοφοι*), aber nicht weise seienden Männer bedient sie sich. Nach der obigen Auffassung sind erst unter diesem Haufen der Lehrer die Männer gemeint, welche vor oder zu der Zeit Heraklit's im Rufe der Weisheit standen, während das Subject, von dem der ganze Satz handelt, die große Masse ist (und deutlich bestätigen dies die Worte des Proklus: *Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· τίς γὰρ αὐτῶν, φησι* i. e. wer von der Menge). Nach Bernays Auffassung dagegen geht gerade das *αὐτῶν*, wie der ganze Satz auf diese angeblichen Weisen und erst die Worte *διδασκ. χρ. ὁμίλῳ* auf die große Menge der Menschen.

1) Hieraus ist also evident, was übrigens auch sonst klar wäre, daß Schleiermacher mit Unrecht p. 526 die Worte *ὅτι — ἀγαθοί* bei Proklus diesem zu- und Heraklit absprechen will.

und erst in dem weiter folgenden Theile der Stelle mit einem *φησι* in die directe Anführung übergeht, so ist es um so wahrscheinlicher, daß beides nur ein und dieselbe Stelle des heraklitischen Werkes und die Fassung derselben bei Proklus die wörtliche ist. Jedenfalls aber wird nach dieser Stelle des Clemens an der obigen Wiederherstellung des verdorbenen Textes bei Proklus nicht gezweifelt werden können. —

Derselbe Proklus sagt auch von ihm (in Tim. p. 106): „Herakleitos, welcher sagt, daß er selbst Alles wisse, alle Anderen aber zu Unwissenden macht“ (*Ἡράκλ. μὲν ἑαυτὸν πάνπα εἰδέναι λέγων, πάντας τοὺς ἄλλους ἀνεπιστήμονας ποιεῖ*). Ebenso heißt es in den Philosophum. des s. g. Origenes Vol. I. c. 4. p. 884: *Ἡράκλειτος .... αὑτὸν μὲν γὰρ ἔφασκε τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν*; wie es ähnlich bei Diog. L. IX, 5. heißt, in seiner Jugend habe er gesagt, nichts zu wissen, zum Manne geworden aber Alles erkannt zu haben; Berichte, aus deren Uebereinstimmung mit sich und den Fragmenten hervorgeht, wie durchaus falsch es ist, Heraklit irgendwie die Ansicht imputiren zu wollen, daß das Wahre und Absolute nicht gewußt werden könne (siehe Bd. I. p. 304). Deswegen schildert ihn auch Diog. L. IX, 1. als einen Hochmüthigen und Verächter der Uebrigen (cf. Tatian, or. ad Gr. p. 11. ed. Ox.). —

§ 31. Das Wissen des Einen und des Vielen.

Immer aber bleibt noch die bereits früher aufgeworfene Frage bestehen: wie unterscheidet sich bei Heraklit physiologisch oder psychologisch der Zustand des wachen Bewußtseins von der concreten Vernünftigkeit? Wenn das Wachsein an und für sich das Sichentzünden des Bewußtseins und die Vermittelung desselben mit dem Allgemeinen ist, woher kommt es, daß die Menschen auch im wachen Zustand „unvernünftig" sein, aus dem Allgemeinen in sich zurückgezogen und gleich Schlafenden in ihre Besonderheit, die *ἰδία φρόνησις*, eingekehrt sein können?

Wie unterscheidet sich physiologisch oder psychologisch der wache Irrthum, dieses eigene Meinen des Individuums, von dem Wesen des Träumens, welches gleichfalls in diesem Sichzurückziehen des Individuums aus dem Allgemeinen in seine eigene Besonderheit und deren subjective Einfälle besteht?

Der concrete Unterschied zwischen Beidem ist Heraklit nicht entgangen, aber ein consequentes Princip dieses Unterschiedes ist wenigstens in jener obigen Stelle des Sextus über die im Wachen wegen der Vermittelung mit dem Allgemeinen vorhandene Vernünftigkeit und die im Schlafen wegen des Sichzurückziehens des Subjects in sich selbst vorhandene Unvernunft nicht angegeben. Dies ist es, was Hegel meint, wenn er (Gesch. der Phil. Bd. I. p. 318) zu jener Schilderung des Sextus mit Recht bemerkt: „Das wache Bewußtsein der Außenwelt, was zur Verständigkeit gehört, ist mehr ein Zustand; hier ist es aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtseins genommen". Wenn aber auch nicht in jener Stelle des Sextus, so ist doch in der heraklitischen Philosophie selbst allerdings noch ein Schritt weiter und das Princip eines ferneren Unterschiedes enthalten. Ich verhalte mich im Wachen zur allgemeinen Außenwelt und

weiß diese Außenwelt auch von mir als der Einzelheit unterschieden; ich weiß sie als das Allgemeine deshalb, weil ich sie als die Eine und gemeinschaftliche Welt für alle besondern Subjecte weiß, welche letzteren sich somit gegen diese identische Außenwelt von selbst als das Abweichende und Besondere bestimmen.

Alles dies ist nach Heraklit selbst, wie die betrachteten Fragmente gezeigt haben, schon mit dem bloßen Zustande des wachen Bewußtseins gegeben. Aber ein weiterer Unterschied ist zu berücksichtigen. Ich kann mich zu den Gegenständen dieser Außenwelt so verhalten, daß ich dieselben für einzelne, auf sich beharrende und einander fremde Objecte halte. Dann ist mir diese allgemeine Welt in sich selbst eine Welt von zusammenhangslosen Besonderheiten und Einzelheiten geworden; ich habe gleichsam Das, worin das Wesen des Träumens besteht, in die Objecte hineinverlegt, eine Beziehung mehr, in der Heraklit sagen konnte, daß die Träumenden Werkmeister und Mitarbeiter des in der Welt Geschehenden, und die der objectiven Erkenntniß nicht Theilhaftigen in solchem Traumzustand befindlich seien. Des wahrhaft Allgemeinen in der Welt bin ich mir erst dann bewußt, wenn ich die einzelnen Gegenstände der Außenwelt nicht als beharrende, sondern als in beständiger Bewegung und Uebergang in einander begriffen zu erfassen, sie statt als vereinzelte und einander fremde, vielmehr jedes als in das Andere sich umwandelnd und sie so in ihrem immanenten Zusammenhang und ihrer Einheit zu erkennen weiß; wenn ich somit die allgemeine *μεταβολή*, den absoluten Proceß erfasse, in dem Alles sich rastlos befindet. Dann erst habe ich das wahrhaft Eine und Allgemeine erkannt, welches sich durch Alles hindurchzieht und gegen welches sich jede einzelne Existenz und Existenzform als ein Besonderes und Einzelnes verhält, das die Welt zusammenhaltende Band, das allgemeine Alles regierende Gesetz, welches allein stets ist und sich in dem perennirenden allgemeinen Untergehen immer erhält. Nur die Erkenntniß dieses Einen ist wirkliche vernünftige Erkenntniß, denn nur in ihr bin ich mir der Welt nicht als einer wirren Fülle vereinzelter Objecte, sondern als des wahrhaft Allgemeinen und in ihrer wirklichen Allgemeinheit bewußt. Die Auffassung der Gegenstände als einzelner und auf sich beharrender dagegen, statt sich ineinander umwandelnder, kann nur werthlose Vielwisserei erzeugen, eine Wissenschaft, bei welcher man wohl „hat die Theile in seiner Hand, fehlt leider nur das geistige Band“.

Dies sind nicht Reflexionen, die wir anstellen, sondern ureigenste heraklitische Gedanken, die sich theils in seinen früher gehabten Fragmenten

über das „Eine Weise", theils in den Bruchstücken über die *πολυμαθίη* aufs klarste aussprechen.

Wir sagten oben bereits (p. 285), Heraklit sei gerade deswegen objectiver Idealist gewesen, weil ihm das Allgemeine und Wahre nicht eine Vielheit und Allheit empirischer Erscheinungen, sondern jenes Eine und absolute vernünftige Gesetz war, welches weltbildend das All durchwalte. In Folge desselben objectiven Idealismus eben besteht ihm auch das Erkennen und der Stolz dieses Erkennens nicht in dem Wissen einer Masse empirischer Einzelheiten und gelehrten Materials, sondern in dem Wissen des „Einen Weisen", wie er es selbst nennt, jenes Einen ideellen und ontologischen Gesetzes, welches die Welt durchdringt und aus welchem sich die besonderen Erscheinungen ebenso für das Begreifen, wie in der wirklichen Welt von selbst ableiten. —

Sehr deutlich tritt dies Alles, wie bereits erwähnt, in seinem energischen Tadel der „Vielwisserei" hervor. Das betreffende Fragment lautet bei Diog. L. IX, 1.: „*πολομαθίη νύον οὐ διδάσκει*", „Vielwisserei lehrt nicht Vernunft". Bei Clemens (Strom. I. c. 18. p. 136. Sylb. p. 373. Pott.) hat der Text *ᾔδει γὰρ, οἶμαι, ὡς ἄρα ᾔδη πυλυμαθῆ νόον ἔχει ὃ διδάσκει καθ᾽ Ἡράκλειτον*, was Menagius z. Diog. bereits verbessert *πολυμαθίη νόον οὐχὶ διδάσκει*, die Herausgeber des Clemens aber wohl noch besser in *νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*. Denn auch bei Athenäus (XIII. p. 610. T. V. p. 209 ed. Schweigh.) heißt es *ἀλλὰ καὶ Ἡράκλειτος ὁ θεῖος φησί· πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*.

Als die älteste und echteste Form des Fragmentes bestimmt Schleiermacher (p. 341) mit Recht die bei Proklus (in Tim. p. 31) erhaltene: *τί γὰρ θαυμαστόν; ἡ τῶν γεγονότων γνῶσις πολυμαθείη νόον οὐ φύει, φησὶν ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος*. Schleiermacher will das Fragezeichen von *θαυμαστὸν* weg hinter *γνῶσις* gesetzt haben. Es frägt sich aber, ob es nicht besser ist, die Interpunction wie im Texte zu lassen und zwischen *γνῶσις* und *πολυμαθείη* ein zweites *ἡ* einzuschieben oder zuzudenken, wonach dann die Worte *ἡ τῶν γεγονότων γνῶσις* als eine appositionelle und treffliche Erklärung des Proklus, worin denn dem Heraklit die *πολυμαθίη* bestehe, aufzufassen und also zu übersetzen wäre: „Die Kenntniß des Gewordenen, die Vielwisserei erzeugt nicht Vernunft, sagt der edle Herakleitos".

Denn jeder sieht, daß die Stelle dann einen trefflichen Gegensatz gewähren, und Proklus mit dieser Erklärung den heraklitischen Gedanken aufs Tiefste erfaßt haben würde. Darum nämlich wäre dem Heraklit die Vielwisserei etwas werthloses gewesen, weil sie ihm eben nur die Kenntniß des

Gewordenen, d. h. der einzelnen Dinge als solcher war, jedes für sich genommen und abstrahirt von ihrem organischen Zusammenhange mit dem All, der ihm ihr wirkliches Wesen und ihre wahre Vernünftigkeit bildete. Dieser todten und unwahren Kenntniß gegenüber bestand ihm die Vernunft, die sich aber auf jenem von dem Einzelnen ausgehenden Wege nicht erzeugen ließ, in der Erkenntniß nicht des einzelnen Gewordenen als solchen, sondern des Werdens von Allem, jenes innern und organischen Lebensgesetzes des Universums und des Zusammenhanges des Einzelnen mit diesem allgemeinen Gesetz des Werdens. So ergiebt sich aus der Erkenntniß dieses Werdens die Erkenntniß des einzelnen Werdenden und Gewordenen, der Erscheinungen, von selbst, und das Einzelne ist zugleich in seiner Lebendigkeit, Wahrheit und Vernünftigkeit erfaßt. Es ist eine der tiefsten philosophischen Ideen, die je geäußert worden sind, daß nichts Einzelnes für sich gewußt werden kann, sondern Jedes nur in seinem organischen Zusammenhange mit seinem „Woher und Wohin" im natürlichen und geistigen Universum, d. h. im Zusammenhange mit dem Ganzen oder Absoluten wahrhaft begriffen werden kann, daß nur dieses Begreifen Vernunft zu nennen ist.

Gewiß Recht hat dagegen Schleiermacher mit der Bemerkung, daß das *φύει* echt sein müsse, weil es schwerlich von Späteren gemacht worden, das *διδάσκει* dagegen sehr leicht statt seiner aus dem Folgenden heraufgenommen worden sein könne. Diogenes fährt nämlich unmittelbar nach den Worten „Vielwisserei lehrt nicht Vernunft" fort, „denn sonst hätte sie auch den Hesiod belehrt (*ἂν ἐδίδαξε*) und den Pythagoras und wiederum den Xenophanes und den Hekataeos". — Ganz ähnlich äußerte sich Heraklit noch an einer andern Stelle seines Werkes über Pythagoras, welche uns Diogenes bei seiner Behandlung dieses Philosophen anführt, VIII, 5. *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς μονονουχὶ κέκραγε καί φησι . . . Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων .,. . . .*[1]) *ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σο-*

1) Die bei Diog. an Stelle der im Texte gemachten Punkte stehenden und äußerst schwierig zu erklärenden, eben deshalb aber um den Zusammenhang des Ganzen, für den sie nicht wesentlich, nicht allzusehr zu unterbrechen, in diese Anmerkung verwiesenen Worte, lauten *μαλ. π. καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐπ. κτλ.* Diese Worte scheinen das sonst ganz klare Fragment schlechterdings unverständlich zu machen. Gleichwohl lassen sich weder Casaubonus noch Menagius zu einer Erklärung derselben herbei und ebensowenig gewährt die Uebersetzung des Letzteren einen Sinn. Schleiermacher p. 343 sagt darüber: „Was

φίην πολυμαθίην κακοτεχνίην; „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, hat Forschung getrieben am meisten von allen Menschen und hat seine Weisheit gemacht zu einer Vielwisserei

---

nun Diogenes oder vielleicht schon sein Ausgeschriebener mit dieser Stelle wollen, nämlich des Pythagoras Schriftstellerthum beweisen, das wird nicht dadurch ausgerichtet. Denn die Worte sind offenbar aus des Herakleitos Werk ursprünglich von einem Andern zu einem andern Zweck angeführt, um nämlich zu zeigen, wie Herakleitos den Pythagoras behandle. Dieser nun faßte, was zwischen dem ersten und letzten Satze stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte, in den Worten καὶ ... συγγραφάς zusammen, die wir nicht mehr entziffern können und die Diogenes oder wer hier redet, mißverstand, an denen aber wohl kein Kundiger den fremden Charakter verkennen und sie etwa für Heraklitische halten wird".

Sehr viele der hier von Schleiermacher ausgesprochenen Vermuthungen sind von offenbarer Richtigkeit. Dennoch aber möchten wir nicht so ohne Weiteres die Stelle als eine nicht mehr zu entziffernde fahren lassen. — Wir erinnern zuvörderst an das, was wir bereits oben (Bd. I. p. 369, 1.) gezeigt haben, und was auch schon durch den im ersten Satze dem Pythagoras eingeräumten Vorzug vor allen andern Menschen, sowie durch die ihm dabei nachgesagte „Vielwisserei" jedenfalls klar ist, daß Heraklit ihm in diesem Bruchstück Eklekticismus vorwirft; wir haben daselbst bereits die Ansicht entwickelt, daß Heraklit unter diesem Eklekticismus des Pythagoras nichts anderes meint, als die von Pythagoras bekanntlich allüberall her aus dem Orient von Aegyptern, Persern, Chaldäern &c. &c. eingeholten astronomischen, astrologischen, mathematischen und religiösen Kunden, Ueberlieferungen und Vorstellungen; daß der Gegensatz, der in dieser Hinsicht zwischen Pythagoras und Herakleitos Statt findet der ist, daß es sich bei Pythagoras noch um jenen Stoff als solchen handelt, während er bei Heraklit zum bloßen Substrat selbständiger speculativer Ausbeutung, zur bloßen gleichgültigen und durchsichtigen Hülle der Darstellung seines Einen Begriffes herabsinkt (vgl. Bd. I. Cap. II. §§ 10. 11. und sonst).

Gehen wir hierauf an die uns beschäftigende Stelle, so ist es klar, daß dieselbe, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, das nicht beweist, was sie nach Diogenes beweisen soll, nämlich ein Schriftstellerthum des Pythagoras; ferner hat Schleiermacher auch darin Recht, daß die Stelle ursprünglich nicht um des Pythagoras Schriftstellerthum zu beweisen, sondern von Dem, den Diogenes aus der zweiten oder dritten Hand hier ausschreibt, zu dem Zwecke ausgeschrieben ist, um zu zeigen, wie Heraklit den Pythagoras behandle. Allein nach allen diesen Vordersätzen steht es fest, daß die fraglichen Worte κ. ε. τ. τ. σ. von Diogenes vorgefunden worden sind; sie sind gerade die, durch deren Anführung er sein Thema beweisen will. Mögen diese Worte nun Heraklit selbst, mögen sie nun dem von Diogenes Ausgeschriebenen angehören — in beiden Fällen müssen sie einen Sinn haben. Würden sie Herakleitos angehören, — was wir ebensowenig annehmen als Schleiermacher — so müßten zwischen dem ersten und zweiten Satze des Fragments Worte ausgefallen sein. Denn die Worte „und diese Aufzeichnungen auswählend und verbindend (ἐκλεξάμενος) machte er seine Weisheit zu einer

und schlechten Kunst" [1]), (d. h. die Weisheit, die er sich auf diesem Wege bildete, war nichts anderes, als eine Vielwisserei x.).

Wie charakteristisch Herakleitos in diesem Fragmente den Unterschied zwischen seiner eigenen und des Pythagoras historischer Bedeutung und

---

Vielwisserei" x., setzen nothwendig voraus, daß zwischen dem ersten und zweiten Satze Herakleitos irgend welche Schriften oder Aufzeichnungen irgendwie bezeichnet habe, auf welche sich das ταύτας τὰς συγγραφάς zurückbezieht, und in Bezug auf die eben Herakleitos dem Pythagoras compilatorische (wenn auch nicht schriftliche) Thätigkeit und Eklekticismus vorwirft. Allein ganz dasselbe muß auch der Fall sein, wenn die Worte statt Heraklit vielmehr nur dem Ausschreiber desselben angehören. Schleiermacher sagt: „Dieser (Ausschreiber) faßte was (bei Heraklit) zwischen dem ersten und letzten Satze stand und nicht zu seinem Zwecke gehörte, in den Worten καὶ ... συγγραφάς zusammen". Ganz recht! Allein diese Worte müssen dann aber wirklich zusammenfassen, was bei Heraklit selbst weitläufiger zwischen dem ersten und zweiten Satze gesagt war. Sie können nicht als sinnlos und unmotivirt in den Text des Ausschreibers geflossen angesehen werden, und umsoweniger, als durch den ihnen vorhergehenden wie nachfolgenden heraklitischen Satz, durch die dem Pythagoras vor allen andern eingeräumte Bemühung um Kenntniß und die Qualification dieser von ihm in Folge dessen erlangten Kenntniß als einer schlechten Vielwisserei, ihr Sinn im Allgemeinen durchaus gerechtfertigt und aufrecht gehalten wird. — Heraklit muß also — und wie schade ist es dann, daß uns gerade diese Stelle nicht vollständig erhalten ist — zwischen dem ersten und zweiten Satze Aufzeichnungen und Schriften wenn auch nur ganz im Allgemeinen bezeichnet haben, an denen, nach ihm, Pythagoras zum Eklektiker und Sammler geworden ist. Der Ausschreiber läßt diese nähere Bezeichnung dieser Schriften, sie in ein ταύτας τὰς συγγραφάς zusammenfassend, als zu seinem Zwecke nicht gehörig weg und Diogenes macht das Mißverständniß, daß er glaubt, es sei von Schriften die Rede, die Pythagoras geschrieben habe, wo vielmehr nur von solchen die Rede ist, aus denen er sich seine Weisheit unselbständig zusammengesetzt habe. —

Ob diese συγγραφαί, die nach unserer Vermuthung Heraklit hier irgendwie näher angedeutet hatte, übereinstimmend mit dem, was uns die Späteren über Pythagoras erzählen, die Aufzeichnungen ägyptischer, chaldäischer, babylonischer x. Priester waren, muß, trotz der hohen Wahrscheinlichkeit der Sache, beim Mangel positiver Beweise auf sich beruhen bleiben.

1) Die κακοτεχνίη scheint vielleicht noch eine besondere Beziehung auf das mathematische Element bei Pythagoras zu haben. Denn daß Herakleitos dieser Wissenschaft, sofern sie Philosophie sein wollte, sehr abgeneigt war, scheint wohl deutlich aus den Worten hervorzugehen, die im Theaetet (p. 180. B.) Sokrates dem Theodoros, der ja Mathematiker ist, nach der von diesem gegebenen ergötzlichen Schilderung der Heraklitiker entgegnet: „Vielleicht, Theodoros, hast Du die Männer nur gesehen, wenn sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen

Stellung hervorhebt, wie er ihm darin vorwirft, statt den Einen „Alles durch Alles leitenden“ Gedanken des Universums zu begreifen und einen solchen ihm ureigenthümlichen Gedanken zu einem Universalsystem zu entwickeln, vielmehr in seiner Philosophie einem unselbständigen, halb positiven, halb geistigen, überall hergeholten Eklekticismus zu huldigen, haben wir schon früher (Bd. I. p. 369, 1.) Gelegenheit gehabt zu besprechen und wird in der Anmerkung unten näher berührt. —

Diesen Fragmenten über die Vielwisserei [1]) muß man aber, um Heraklit nicht Unrecht zu thun, sofort einen andern bisher übersehenen Ausspruch von ihm entgegensetzen, den uns Clemens (Strom. V. c. 14. p. 262. Sylb. p. 733. Pott.) berichtet: *Χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι, καθ' Ἡράκλειτον· καὶ τῷ ὄντι ἀνάγκη* „Denn wohl müssen gar vieler Dinge Wisser sein weisheitliebende Männer, nach Herakleitos“. Der Ephesier übersah also die strenge Nothwendigkeit eines ausgebreiteten positiven Wissens für den Philosophen und das wechselwirkende wenn auch dienende Verhältniß, in welchem dasselbe zur Erkenntniß des Gedankens steht, durchaus nicht; und wie wäre das auch möglich gewesen bei Jemandem, der die eigenen Einfälle des Individuums nur Träume nannte, sie für das Princip alles Wahns und Verwerflichen hielt und nur in der strengen Objectivität des Universums das Princip aller Erkenntniß, das Wahre und Gute sah! Am genialsten und treffendsten aber äußert sich Heraklit über dies Verhältniß des positiven Wissens zum Wissen des Gedankens in einem Fragment — denn nur in diesem Zusammenhange dürfte wohl, wie wir nicht anstehen zu behaupten, das nachfolgende Bruchstück in seinem Werke gestanden haben — welches uns sowohl Clemens (Strom. IV. c. 2. p. 204. Sylb.

---

wenn sie Frieden halten; denn Dir sind sie nicht eben Freund (*οὐ γάρ σοι ἑταῖροί εἰσι*)“. — Auch scheint ein solcher Gegensatz gegen jene Disciplin bei der speculativen Natur der heraklitischen Philosopie nur äußerst erklärlich und wahrscheinlich, und steht dem auch keineswegs das vereinzelte Bd. I. p. 88 betrachtete Fragment entgegen.

1) Das früher in Stob. Serm. Tit. 34. p. 216. ed. Lgd. ohne Namen angeführte Fragment über die *πολυμαθίη*, welches Schleiermacher p. 344 Gataker folgend nicht abgeneigt ist, Heraklit zuzusprechen, Valkenaer aber dem Demokrit, gehört keinem von beiden, sondern dem Anaxarchos an, dessen Namen die Gaisford'sche Ausgabe, der edit. princeps von Victor Trincavellus folgend, dem Fragmente voranstellt und dessen Namen sich auch noch in dem von uns benutzten Venet. 1553. bewerkstelligten Wiederabdruck der Trincavellischen Ausgabe vor dem Fragmente befindet. —

p. 565. Pott.), als Theodoret Vol. IV. p. 716. ed. Hal. berichten. „*Χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι, φησὶν Ἡράκλειτος, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον*". „Denn auch die Goldsuchenden, sagt Herakleitos, graben viel Erde auf und finden Weniges", ein Fragment, in welchem wir nur ein schönes, von Heraklit gebrauchtes Bild erblicken für die verhältnißmäßig geringe Gedankenausbeute — und für den vielen positiven Stoff, der dennoch nothwendig durchwühlt werden muß, um zu dieser Gedankenausbeute zu gelangen.

---

§ 32. Organ und Methode des Erkennens. Die Sinne.

Wenn demnach das Erkennen darin besteht, die Objecte nicht als beharrende, sondern als ineinander übergehende und jedes als sich in alles andere umwandelnd zu erfassen, womit zugleich die Erkenntniß des Einen allein und wahrhaft Allgemeinen gegeben ist, des vernünftigen Gesetzes, welches allein alles durch alles leitet und weltbildend das All durchwaltet — wenn also das Erkennen nach seinem Inhalt bei Heraklit ebenso concret als wahr bestimmt ist, so frägt sich doch noch, welches ist das formale Princip dieser Erkenntniß in uns? durch welche Thätigkeit werden wir uns der Gegenständlichkeit als im beständigen Wandel und Proceß befindlich bewußt? Sind es zuvörderst die Sinne, die uns diese Erkenntniß gewähren?

Schon aprioristisch ergiebt sich mit großer Gewißheit, daß die Sinne dem Ephesier unmöglich als Organ dieser Erkenntniß gegolten haben können. Denn das Wesen der Sinne besteht gerade darin, daß sie uns die Objecte als beharrende und als ein ruhiges Bestehen vorspiegeln und, was hiermit identisch ist (denn im heraklitischen Gedanken fällt nothwendig der Begriff des Beharrens mit dem Begriff der Einzelheit, die Bewegung mit dem Allgemeinen zusammen), jeden Gegenstand als einen einzelnen, für sich bestehenden und sein Gegentheil ausschließenden erscheinen lassen. Dies war ja aber dem Heraklit gerade das falsche Wähnen, der absolute Irrthum. Unbegreiflich ist es daher, wie nicht nur Ritter, sondern auch Brandis I. p. 172 sq. Sextus mit großem Unrecht tadelnd die Sinne als Organ der Erkenntniß bei Heraklit gelten lassen wollen. „Auf diese Weise — sagt Brandis — mußte er auch den Unterschied einer niederen und höheren Erkenntniß anerkennen und bezeichnen — — Mithin ist die höhere Erkenntniß nicht der sinnlichen entgegengesetzt, wie Sextus wähnt, sondern auch diese hat an jener Theil" &c. Wir nennen diesen Irrthum schwer begreiflich, weil er den positivsten Zeugnissen und Fragmenten über die absolute Trüglichkeit der Sinneswahrnehmungen

so völlig widerspricht und weil es auch bei Heraklit keine höhere und niedere Erkenntniß gab und geben konnte *). Der absolute Charakter dieser Philosophie duldete nur Eine Erkenntniß, die wahre und absolute, die Welt als Proceß begreifende! Alles andere war ihm nach seinen eigensten urkundlichen Worten absoluter Irrthum, Traum, Schlaf, Dünkel, Lüge, Unvernunft, Krankheit und jenes eitle Wähnen, wegen dessen er Jedem, der darin begriffen, sich aus Schaam das Haupt zu verhüllen befahl. Es ist also unmöglich bei Heraklit von zwei Arten der Erkenntniß, einer höheren und einer niederen, die auch noch Erkenntniß sein sollte, reden zu wollen.

Jener Irrthum ist aber insofern vollkommen begreiflich, als Brandis dazu theils durch sein eigenes Mißverständniß der von Heraklit dem wachen Zustand attribuirten Vernünftigkeit, theils durch den oben widerlegten und berichtigten Irrthum des Sextus, daß das, was Allen (Subjecten) gemeinschaftlich erscheine, das Wahre und Gewisse sei, verleitet worden ist. Denn dann freilich könnte es scheinen, als müsse den Sinneswahrnehmungen, welche allen Menschen die Objecte ziemlich in derselben Weise erscheinen lassen, ein hoher Grad von Zuverlässigkeit zukommen. Wie wenig dies aber bei Heraklit der Fall war und sein konnte, läßt sich auch noch von einer andern Seite her erschöpfend nachweisen. Will man die wahre Theorie Heraklit's über die Sinneswahrnehmungen kennen lernen, so braucht man nur den platonischen Theätetos zur Hand zu nehmen. Es kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. die Erörterung in § 37. über das Verhältniß dieses Dialogs zu Heraklit), daß die daselbst von Protagoras entwickelte Doctrin, daß die sinnliche Wahrnehmung nicht das Object selbst oder überhaupt irgend etwas für sich bestehendes wahrnehme, sondern durch das Zusammentreffen einer von dem Objecte und einer von dem Subjecte — dem wahrnehmenden Sinne — ausgehenden Be-

---

*) Dies und die nachstehende Entwickelung kann auch in keiner Weise beeinträchtigt werden durch das neue jetzt bei Pseudo-Origenes IX. p. 281 vorliegende Fragment „ὅσων ἀκοή, ὄψις μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω“ „das, was sich hören, sehen, erkennen läßt, das ziehe ich vor“. Viel zu abgerissen theilt uns der Kirchenschriftsteller das Bruchstück mit, als daß man mit einiger Sicherheit den Zusammenhang dieses Satzes bei Heraklit sollte bestimmen können. Aber daß er in keiner Collision mit dem Obigen steht, ist durch das *μάθησις* offenbar. Denn dies zeigt klar, daß sich die Stelle nicht mit dem Verhältniß der Sinneswahrnehmungen zum Erkennen beschäftigt, sondern in ihr das, was wahrgenommen und erkannt werden kann, entgegengesetzt wird Solchem, wovon überhaupt gar keine Wahrnehmung noch Erkenntniß möglich sei.

wegung entstehe, daß also z. B., um die eigenen Worte des Theaetet herzusetzen „— — Schwarz und Weiß und jede andere Farbe aus dem Zusammenstoßen der Augen mit einer gewissen Bewegung entsteht und was wir jedesmal Farbe nennen, weder das Anstoßende noch das Angestoßene sein wird, sondern ein dazwischen Jedem besonders Entstandenes“ ꝛc. (Theaet. p. 153 E. sqq.), — es kann nicht zweifelhaft sein, sagen wir, daß diese Theorie der Sinneswahrnehmungen durchaus nicht blos Protagoras und den heraklitischen Sophisten, sondern dem Ephesier selbst angehört und ihm ihre Entstehung verdankt*). In der That ist nach der Doctrin Heraklit's gar keine andere Auffassung der Sinneswahrnehmung möglich. Denn alles Seiende und Sinnliche war ihm in beständiger sinnlicher Veränderung und Bewegung begriffen, somit einerseits ebenso das seiende wahrzunehmende Object, als andrerseits das sinnliche Organ, Auge, Ohr ꝛc. und deren Functionen. Die Wahrnehmung konnte ihm also gar nichts anderes als das Zusammentreffen dieser beiden sinnlichen Bewegungen sein. Eben deshalb konnte ihm die Wahrnehmung nicht ein objectiv und an sich Gültiges, sondern ein überhaupt erst durch den Proceß dieses Zusammentreffens und somit ein einem Jeden besonders Entstehendes[1]) sein. Dies bestätigt sich auch durch die Art, wie Plato a. a. O. diese Theorie vornimmt, unmittelbar nachdem er (vgl. § 23.) die eigensten Dogmen des Ephesiers eben betrachtet hat, und wie er sie als mit diesen zusammenhängend ohne Weiteres voraussetzt. Es bestätigt sich ferner durch das, was uns Theophrastus noch sagen wird, daß die Wahrnehmung der Dinge nach Heraklit „ἐν ἀλλοιώσει“ im „Uebergang derselben“ geschähe. Es bestätigt sich endlich durch die damit vollkommen übereinstimmende Art, in der Heraklit in seinen eigenen Fragmenten die Sinne als „Lügenschmiede“, als nicht möglicher- sondern nothwen-

---

*) Sehr richtig macht hierauf jetzt Zeller zuerst aufmerksam (p. 486, 1.) mit den Worten: „und mag auch die bestimmtere Ausführung dieser Theorie erst von den Späteren wie Kratylus und Protagoras herrühren, so wird doch der Grundgedanke derselben, daß die sinnliche Wahrnehmung das Product aus der zusammentreffenden Bewegung des Gegenstandes und des Sinns und deshalb ohne objective Wahrheit sei, Heraklit selbst angehören“.

1) Noch schärfer fast hebt dies Sokrates unmittelbar vor den aus dem Theaetetos angeführten Worten hervor: „Denke Dir also, Bester, die Sache so, zuerst in Beziehung auf die Augen; was Du rothe Farbe nennst, daß dies nicht selbst etwas besonderes ist, außerhalb Deiner Augen, noch auch in Deinen Augen, und daß Du ihm ja keinen Ort anweisest, denn sonst wäre es schon irgendwo an einer bestimmten Stelle und beharrte und würde nicht blos im Entstehen“.

digerweise täuschend hinstellt, sowie dadurch, daß bei ihm der Begriff der Lüge und Unwahrheit überhaupt kein anderer war, als der des Vertiefens des Subjects in seine eigene Besonderheit, und dies nach ihm also auch bei der sinnlichen Wahrnehmung statthaben mußte, wenn sie eine das wahrnehmende Subject täuschende Function sein sollte.

Betrachten wir einen Augenblick das Hohe, was mit dieser Theorie der sinnlichen Wahrnehmung erlangt ist, so ist es ein gedoppeltes. Einerseits ist mit derselben Seitens des apriorischen Gedankens schon den Erkenntnissen der physiologischen Wissenschaft vorausgeeilt und durch diese Philosophie der Bewegung anticipando im Allgemeinen richtig erkannt worden, was von jener um soviel später dann bestätigt und nachgewiesen wurde, daß unsere Sinneswahrnehmungen nicht ein ruhiges Aufnehmen, sondern Veränderungen und Bewegungen der functionirenden Organe selbst sind, wie ja z. B. das Hören durch die Erregung von Schallwellen, das Sehen in einer auf unserer Netzhaut vor sich gehenden Veränderung besteht. Andrerseits ist mit dieser Theorie in Bezug auf die Sinneswahrnehmungen bereits ein dem modernen Kriticismus ganz analoger Standpunkt erobert, insofern wir nach derselben in der Wahrnehmung gleichfalls nicht das Ding an sich, sondern nur unsere Wahrnehmung davon, seine Reflexion in uns, wahrnehmen. —

In dieser Theorie selbst stimmt nun Protagoras mit Heraklit nur völlig überein, er bemächtigt sich nur der Theorie des Ephesiers. Der einzige und fundamentale Unterschied zwischen Beiden in Bezug hierauf ist, daß nach Heraklit die Sinneswahrnehmung eben weil sie ein jedem Subjecte besonders Entstehendes ist, auch keiner Gültigkeit und Wahrheit fähig ist, sondern Schein und Irrthum, Hingebung an das Eigene und Besondere ist, während nach Protagoras in Uebereinstimmung mit seinem Grundsatze „Aller Dinge Maaß ist der Mensch", dessen dialectisch-genetische Entstehung aus der heraklitischen Philosophie später näher betrachtet werden wird (§§ 36. 37.), eben deshalb jede beliebige Wahrnehmung als gleich richtig und wahr galt, und was Einem scheine, dies auch für ihn vorhanden war.

Weil Brandis die oben explicirte Verwechselung des Sextus nicht bemerkt, gelangt er dazu, den Sextus um eines Berichtes willen tadeln zu müssen, der vorzüglich wahr und unangreifbar ist. Der Tadel, den Brandis über Sextus ausspricht, bezieht sich nämlich auf folgende Stelle desselben (adv. Math. VII, 126.): „Heraklit aber hat, da doch der Mensch mit zwei Werkzeugen zur Erkenntniß der Wahrheit ausgerüstet erschien, mit der sinnlichen Wahrnehmung und der Vernunft, ähnlich den vorerwähnten

Physikern, die sinnliche Wahrnehmung für unzuverlässig gehalten. Die Vernunft dagegen stellt er als Kriterium auf — — — die Vernunft (*λόγον*) macht er zum Richter der Wahrheit, nicht aber jede beliebige (*οὐ τὸν ὁποιονδήποτε*, d. h. nicht die subjective), sondern die allgemeine und göttliche". — (*ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον*, sc. *λόγον*, d. h. den das All durchwaltenden Logos, das Gesetz des Processes).

Den Worten nach muß man freilich hier (außer in dem *θεῖος λόγος*) nichts Heraklitisches suchen wollen. Der Sache nach aber ist der Bericht durch und durch treu und wahr und nichts richtiger als diese Entgegensetzung der sinnlichen Wahrnehmung und der vernünftigen Erkenntniß bei Heraklit. Fragmente und Zeugnisse zeigen um die Wette, daß Heraklit, gerade wie die hegel'sche Phänomenologie da wo das Bewußtsein aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt hinüberreitet, die Forderung an das Bewußtsein gestellt habe, sich Hören und Sehen vergehen zu lassen. So berichtet Diog. L. IX, 7: *τὴν δὲ οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι.* „Das Wähnen, sagte er, sei eine heilige Krankheit und das Gesicht lüge". Die Lüge, mit welcher das Auge uns täuscht, besteht eben darin, daß es uns Alles, während es perennirendes Processiren und in sein Gegentheil Umschlagen ist, als unbewegte und beharrende Objecte erscheinen läßt, wodurch eben jenes subjective, Alles als ein Festes und für sich seiendes Einzelne auffassende Wähnen erzeugt wird.

Ganz mit Unrecht meint Schleiermacher (p. 365) dieser Ausspruch, daß das Gesicht lüge, sei einzuschränken auf die Fälle „wo es gegen die allgemeine Anschauung des Flusses aller Dinge mit dem Scheine einer Beharrlichkeit und eines Bestehens des Einzelnen täuscht". Dies hängt mit Schleiermacher's Verkennung des heraklitischen Grundgedankens, und der heraklitischen Bewegung selbst zusammen. Allemal und stets gewährt das Auge diese Täuschung und läßt die Dinge als beharrende erscheinen. Denn auch wo es die Dinge in Bewegung zeigt, z. B. beim Fließen eines Stromes, hat diese sinnliche Ortsbewegung doch gar nichts mit der heraklitischen Bewegung zu schaffen, welche absolute *μεταβολή*, beständige Umwandlung der Dinge in einander ist, und diesen continuirlichen Umwandlungsproceß eines Jeden in sich selbst bringt das Auge nirgends zur Wahrnehmung.

So führt uns Sextus a. a. O. zum Beleg seines Berichtes ein Fragment des Ephesiers an: *ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει λέγων κατὰ λέξιν* „„*κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*"", aber die sinnliche Wahrnehmung tadelt er

wörtlich sagend: „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und Ohren Derer, die ungebildete (rohe) Seelen haben"*).

Dasselbe Fragment findet sich noch bei Stob. Serm. Tit. IV. p. 55. T. I. p. 114. Gaisf., wo es nach Schleiermacher's Bemerkung aus Sextus zu verbessern (nämlich *μάρτυρες* einzuschalten und das erklärende *ἀφρόνων* hinauszuwerfen) ist. — Umsonst würde es sein, einwenden zu wollen, daß nach diesem Bruchstück die sinnliche Wahrnehmung doch nicht als unbedingt unzuverlässig erscheine, da sie nur bei rohen Seelen als ein schlechter Zeuge hingestellt werde, bei den somit zur wahrhaften Erkenntniß gelangten Seelen der Wahrheit empfänglich sein könne. Denn wenn die Sinneswahrnehmung durch eine anderswoher geschöpfte Erkenntniß, deren Organ zu untersuchen uns noch übrig bleibt, durch eine bereits zur wahren Vernunfteinsicht gebildete Seele corrigirt werden muß, um nicht zu täuschen, so bleibt für die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne als solcher eben nur die Lüge und Täuschung.

Auch Tertullianus bezeugt in einer bisher unbeachtet gebliebenen Stelle diese Verwerfung der Sinne bei Heraklit, de anima c. 17. p. 318. ed. Rig. Visus est et auditus et odoratus et gustus et tactus. Horum fidem Academici durius damnant; secundum quosdam et Heraclitus et Diocles et Empedocles.

In demselben Sinne ist auch zweifelsohne das Fragment bei Clemens zu fassen: „*θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος*" (Strom. III. c. 3. p. 186. Sylb. p. 520. Pott.). „Tod ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend, Traum". Der Gedankenzusammenhang ist nämlich wohl jedenfalls dieser: Ueberall

*) Gestützt auf eine von ihm zuerst angeführte Stelle des Athenaeus V. p. 178. f.: „*δεῖ τὸν χαρίεντα μήτε ῥυπᾶν μήτε αὐχμᾶν μήτε βορβόρῳ χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον*" „man müsse sich nicht — — des Kothes freuen nach Heraklit" will Bernays, Rhein. Mus. IX: 262 sqq. das Bruchstück so umändern: „*ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα, βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος*" „wenn Schlamm die Seelen einnimmt". Mit Recht hat sich bereits Zeller p. 486, 4. gegen diese Conjectur ausgesprochen. Gegen Bernays Bemerkung, daß bei Heraklit schwerlich bereits das Wort Barbar die Bedeutung „roh" gehabt haben dürfe, erwidert Zeller: „Diese braucht man ihm aber auch bei der gewöhnlichen Lesart nicht zu geben, man wird vielmehr einen bessern Sinn erhalten, wenn man es in seiner ursprünglichen Bedeutung nimmt: einer, der meine Sprache nicht versteht und dessen Sprache ich nicht verstehe. Heraklit sagt dann in seiner bildlichen Ausdrucksweise: „es nützt nichts zu hören, wenn die Seele die Sprache, welche das Ohr vernimmt, nicht versteht", worauf Zeller richtig übersetzt: „schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie unverständige Seelen haben".

täuschen wir uns, indem wir glauben Festes, Bestehendes wahrzunehmen, während es in Wahrheit beständiges **Untergehen** ist, was wir zu Gesichte bekommen, denn was wir wachend sehen und für Leben halten, ist nur perennirendes **Sterben**, beständiges **Vergehen seiner selbst**, und was wir im Schlafe für feste auf sich beruhende Gegenstände halten, sind nur haltlose, vorüberrauschende Träume*). Die wirklichen Gegenstände, die wir im Wachen erblicken, sind aber (denn dieser Gedanke scheint uns vielleicht noch implicite in dem Fragmente liegen zu können), da sie nur im fortwährenden Sterben und Vergehen ihr Dasein haben, nicht fester und beharrender als selbst die Träume.

Clemens hat also ganz recht und das Fragment diesmals weit richtiger als Schleiermacher erfaßt[1]), wenn er vor Anführung desselben sagt:

*) In umgekehrtem Sinne nimmt Zeller p. 485 die von Clemens angeführten Worte, indem er sie paraphrasirt: „sie (die Sinne) lassen uns als ein **Todtes** und **Starres** erscheinen, was in Wahrheit das **Lebendigste** und Beweglichste ist", und dann übersetzt „wie wir im Schlaf Traumartiges sehen, so sehen wir im Wachen **Todtes**". Nach dieser Auffassung wird uns nämlich der *θάνατος*, den wir überall sähen, nur durch die Sinne vorgespiegelt. Nach der obigen Auffassung dagegen ist gerade die **objective** Wahrheit des Daseins, welches uns nur die Sinne als ein Leben und Bestehen vorspiegeln, diese: beständiges **Sterben** (*θάνατος*) zu sein. — Es scheint uns dies dem Sinn des Fragmentes entsprechender, schon weil man einerseits doch schwerlich sagen kann, daß uns die **Sinne** die Welt und Natur als **todt** erscheinen lassen und weil es andrerseits mißlich ist, das Subject *θάνατος* als „**Todtes**" nehmen zu sollen, statt für den Proceß und Act des Sterbens.

1) Diese Auffassung dürfte sich auch noch durch den Vergleich mit einer sehr herakliitisirenden Stelle bei Philo bestätigen, de Josepho p. 544. T. II. p. 59. Mang.: — — *ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον οὐ κοιμωμένων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότων εἰωθὼς ἀκριβοῦν· ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος· ὡς γὰρ ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν, καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν καὶ γευόμενοι ἢ ἁπτόμενοι οὔτε γευόμεθα οὔτε ἁπτόμεθα, λέγοντες οὐ λέγομεν — — — οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν παρεγρηγορότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνυπνίοις ἐοίκασιν· ἦλθον, ἀπῆλθον, ἐφάνησαν, ἀπεπήδησαν, πρὶν καταληφθῆναι βεβαίως, ἀπέπτησαν.* — — *Οὗτος ἦν ὁ ποτὲ βρέφος καὶ μέτα ταῦτα παῖς, εἶτα ἔφηβος, εἶτα μειράκιον καὶ νεανίας αὖθις, εἶτ' ἀνὴρ καὶ γέρων ὕστατον ἀλλ οὐ πάντ' ἐκεῖνα· οὐκ ἐν μὲν παιδὶ τὸ βρέφος ὑπεξῆλθεν, ὁ δὲ παῖς ἐν παρήβῳ, ὁ δ' ἔφηβος ἐν μειρακίῳ, τὸ δὲ μειράκιον ἐν νεανίᾳ, ἐν ἀνδρὶ δὲ ὁ νεανίας, ἀνὴρ δὲ ἐν γέροντι γῆρας δ' ἐπὶ τελευτῇ; Τάχα μέντοι τάχα καὶ τῶν ἡλικιῶν ἑκάστη παραχωροῦσα τοῦ κράτους τῇ μετ' αὐτὴν **προαποθνήσκει**, τῆς φύσεως ἡμᾶς ἀναδιδασκούσης ἡσυχῇ μὴ δεδιέναι **τὸν ἐπὶ πᾶσι θάνατον**, ἐπειδὴ τοὺς προτέρους εὐμαρῶς ἠνέγκαμεν, τὸν βρέφους, τὸν παιδὸς, τὸν ἐφήβου, τὸν μειρακίου, τὸν νεανίου, τὸν ἀνδρὸς· ὧν οὐδεὶς ἔτ' ἔστι γήρως ἐπίσταντος. **Τὰ δὲ ἄλλα ὅσα περὶ τὸ σῶμα οὐκ ἐνυπνία;** κτλ.*

„Wie? Nennt nicht auch Heraklit die Genesis Tod?" wogegen Schleierm. p. 473 merkwürdiger Weise Einsprache thut mit den Worten: „Und nicht hat er, wie Clemens meint, die γένεσιν gewollt θάνατος nennen, sondern das nicht mehr werdende, erstarrte". Dies ist in doppelter Hinsicht falsch. Daß Heraklit das Leben immerwährendes Sterben genannt, wissen wir ja aus einer ganzen Reihe von Bruchstücken, welche diese Identität von Leben und Tod behandeln, so daß man schon an und für sich nicht berechtigt wäre, einen andern Sinn in die Stelle bringen zu wollen. Einen solchen duldet diese aber auch gar nicht; denn Das, was wir „wachend sehen", ist doch durchaus nicht, wie aus Schleiermacher's Worten folgen würde, „das nicht mehr werdende, erstarrte", was bei Heraklit höchstens nur vom Leichname gelten könnte, sondern es ist im Gegentheil in rastloser Bewegung und Umwandlung begriffen, wenn auch die Augen dieselbe nicht wahrzunehmen vermögen und ihm den Schein eines festen Bestehens leihen.

In diesen Zusammenhang gehört daher auch unbedingt ein Fragment, welches nicht nur von Clemens, der es uns aufbewahrt hat, sondern auch von allen Späteren trotz seiner Einfachheit merkwürdig mißdeutet worden ist (Strom. V. c. 1. p. 235. Sylb. p. 649. Pott.): „Δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσειν· καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας" ὁ Ἐφέσιός φησιν· οἶδεν γε καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωικοί".

Clemens meint also ganz ernstlich, daß hier von lügnerischen Subjecten und deren Fegefeuerbestrafung die Rede sei. — Schleiermacher will verbessern δοκεόντα γὰρ ... γινώσκειν φυλάσσει und übersetzt (p. 352): „Das Scheinbare vermeidet der Trefflichste im Erkennen und Strafe wird ergreifen, welche Falsches erfinden und bezeugen".

Allein was die Aenderung des Textes*) betrifft, so ist sie nicht nur unberechtigt, sondern auch nicht genügend, da, abgesehen von der Bedenklichkeit der Construction φυλάσσει γινώσκειν, der Uebersetzung zufolge das Participium γινώσκων erfordert würde. Die Schleiermacher'sche Textesänderung würde nicht zu der Uebersetzung „im Erkennen" berechtigen, sondern die Uebersetzung erheischen: „das Scheinbare vermeidet der Treff-

*) Diese wird auch von Zeller p. 487, 4. gebilligt, der das Fragment gleichfalls als einen Protest auffaßt „gegen den Leichtsinn, der mit der Wahrheit sein frevelhaftes Spiel treibt".

lichste zu erkennen", was natürlich sinnwidrig wäre. Zu der Aenderung des Textes hat sich aber Schleiermacher überhaupt nur dadurch veranlaßt gesehen, daß er den Irrthum des Clemens noch theilte, in den *ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας* lügnerische Subjecte zu sehen. In der That aber braucht man sich doch nur der obigen Stelle des Diogenes L., Heraklit habe gesagt, daß das Gesicht lüge (*ψεύδεσθαι*) und besonders des Fragmentes bei Sextus zu erinnern, wo Ohren und Augen ausdrücklich schlechte Zeugen, *κακοὶ μάρτυρες*, genannt werden, um zu sehen, daß auch hier mit den Lügen-Schmieden und Zeugen nur die — Sinne gemeint sind, nicht besondere Subjecte! Dann ist auch jede Aenderung überflüssig (auch die von *δοκεόντων* in *δοκεόντα*, da *φυλάσσειν*, wie es, wenn auch selten, im Activ die Medialbedeutung hat, so auch dann den Genitiv, wenn auch seltener als den Accusativ regiert) und wir übersetzen demnach: „Vor dem Scheinbaren weiß sich der Bewährteste zu hüten, und wahrlich die Dike wird ergreifen die Lügen-Schmiede und Zeugen".

Das „Scheinbare", vor welchem sich der Bewährte zu hüten weiß, ist in unserer Auffassung eben das feste Bestehen, welches die Sinne uns vorspiegeln. Die Lügenzeugen und Lügenschmiede sind die Sinne selbst, und ob man übersetze „die Dike" oder, was im Grunde auf dasselbe hinausläuft, „Strafe wird ergreifen" 2c. — beidemal ist es nicht eine besondere jenseitige oder diesseitige, die Lügner treffende Strafe, von der die Rede ist, sondern es ist die aufhebende Macht des Negativen, welche über alles Endliche und auf sich Beharrenwollende kommt, und es verschwinden läßt. Es ist der — Tod, von dem die Rede ist und der als eine Strafe der Sinne ausgedrückt werden kann! Was durch den Tod zu Grunde geht, sind eben die uns ein festes Bestehen vorspiegelnden Sinne. Der Tod ist die gerechte Strafe der Sinne, er ist die an ihnen selbst hervortretende objective Dialectik, die Wahrheit des festen Seins, welches sie uns vorspiegeln. Er zeigt, daß es die Natur des Seins ist, nicht zu bestehen, sondern zu vergehen, eine Erfahrung, welche die Sinne, die eben weil selbst sinnlich, auch alles Sinnliche als festes Beharren erhalten wollten, im Tode nun an sich selbst machen. So ist er die gerechte Auflösung und die wahrhafte Dialectik der Lüge des Beharrens, mit welcher die Sinne uns täuschen, eine Dialectik, welche über sie kommt und sie jetzt die Wahrheit des Seins zu erfahren zwingt. — Die Seele geht in diesem Tod nicht unter; er ist im Gegentheil nur die Reinigung der Seele von den Sinnen. Die Seele selbst ist reinster Proceß, deren Tod gerade das sinnliche Dasein, d. h. ihre eigene mit der Annahme der Sinne vorsichgehende Versinnlichung ausmacht, wie wir ja

deshalb (siehe §§ 5. 7.) in einer Reihe von Fragmenten gehört haben, das Leben des Menschen sei der Tod der Seele, des Menschen Tod der Seele Wiederaufleben. — So begreift man auch, wie äußerst leicht Clemens zu dem fast komischen Irrthum kommen konnte, ja kommen mußte, der sich in der von ihm der Anführung des Fragmentes angehängten Reflexion findet. „Es kennt also auch dieser (Heraklit), sie gelernt habend aus der Philosophie der Barbaren, die Reinigung (*κάθαρσιν*) durch Feuer derer, welche ein schlechtes Leben geführt haben, eine Reinigung, welche die Stoiker später *ἐκπύρωσις* nannten".

Denn der Zusammenhang, in welchem jenes Fragment bei Heraklit stand, muß ganz so gewesen sein, daß, wenn man zwischen Idee und sinnlich-bildlicher Hülle nicht genau unterschied, er allen Anlaß zu diesem Irrthum gab. Die Worte des Clemens sind aber nicht nur noch deswegen wichtig, weil sie constatiren, daß der Ausdruck *ἐκπύρωσις* keinesfalls bei Heraklit vorkommt und erst stoisches Product ist, sondern wenn Clemens in diesem Punkte wirklich Recht hat, wenn die Stoiker wirklich die Reinigung und Vernichtung *ἐκπύρωσις* nannten und für heraklitische Weltverbrennung ausgaben, welche in diesem Fragment und dem im Werke damit in Zusammenhang Stehenden bei Heraklit gemeint war, so würde schon aus dieser einzigen Stelle über und über feststehen, daß Heraklit nicht das Geringste von einer realen Weltverbrennung im gewöhnlichen Sinne gewußt hat, und dennoch sehr begreiflich sein, wie die Stoiker seinen beständigen, als Feuer und Umwandlung in Feuer von ihm dargestellten Proceß des Negativen irrthümlich für eine solche *ἐκπύρωσις* genommen haben. —

Obgleich also die Sinne im Allgemeinen schlechte Zeugen und Lügenschmiede sind, nahm Heraklit doch Unterschiede in Bezug auf die relative Treue oder richtiger, in Bezug auf die größere oder geringere Täuschung der verschiedenen Sinnesorgane an, wie eine Mittheilung des Polybios (LXII.) beweist: „*ἀληθινωτέρας δ'οὔσης οὐ μικρῷ τῆς ὁράσεως καθ' Ἡράκλειτον, ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες*". „Die Augen sind genauere Zeugen, als die Ohren". Dies Urtheil könnte bei Heraklit auf den ersten Blick Wunder nehmen, da die Augen uns die Gegenstände als ruhendes und festes Bestehen erscheinen lassen, während der Ton, den wir vernehmen, auch für das Ohr selbst sich als eine Bewegung kundgiebt. Allein während einerseits diese sinnliche Bewegung ebensosehr wie die vom Auge an manchen Arten von Gegenständen, am Ziehen der Wolken und Fließen der Wellen ꝛc. aufgezeigte Bewegung weit entfernt war, mit jener in der Umwandlung und processi-

renden Identität von Sein und Nichtsein bestehenden Bewegung identisch zu sein [1]), welche nach Heraklit das All durchwaltete, mußte ihm zu Gunsten der Augen den Ausschlag geben, der bereits oben (§ 30.) ausführlicher auseinandergesetzte Unterschied, daß beim Hören das Gegenständliche, der Ton, **innerhalb** des Subjectes, somit als ein ihm Inneres und mit seiner Einzelheit Zusammenfallendes vernommen wird, während das Auge die Welt des Daseins dem Subject als eine von ihm **unterschiedene** und getrennte allgemeine Außenwelt zum Bewußtsein bringt, das Auge also dasjenige Sinnesorgan ist, durch welches die Subjecte die Gegenständlichkeit im **Unterschiede** von ihrer eigenen unmittelbaren Persönlichkeit, d. h. als **Allgemeines** erfassen*).

Einen relativen, den Augen eingeräumten Vorzug scheint auch zu bestätigen das bisher übersehene Zeugniß des Chalcidius, welches jedenfalls einen klaren Blick in die exponirte Theorie der Sinnenwahrnehmung überhaupt bei Heraklit gewährt, in Platon. Timaeum p. 330 ed. Meurs.: „At vero Heraclitus **intimum motum** qui est intentio animi, sive **animadversio**, dicit porrigi per oculorum meatus; atque ita tangere tractareque visenda".

Es ist evident, wie dieses Zeugniß einerseits mit dem Berichte des Sextus über den durch die Sinnenöffnungen wie durch Fensterchen her-

1) Und deshalb konnte auch Aristoteles mit vollem Recht den Heraklit meinend sagen (Phys. Ausc. VIII. c. 3. p. 253. B.) „und einige sagen, daß von dem Seienden nicht nur das Eine bewegt werde und Anderes nicht, sondern alles **und immer**, aber es **entgehe** dies unserer Wahrnehmung" (ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν), ohne daß man mit Alex. Aphrod. (siehe Simplic. in Phys. f. 276) die Stelle gewaltsam auf die Atomistiker einzuschränken braucht, die sie vielmehr weniger als den Ephesier im Auge hat.

*) In Folge dieses durch die frühere Erörterung und zumal durch das Bruchstück „der Schlafende ist verlöschten Gesichtes" und die Ausführung über dasselbe (p. 209 sqq.) festgestellten Sinnes dieses herakleitischen Ausspruchs scheint uns auch die Ansicht Zeller's p. 486, 3. nicht richtig, es liege in den von Polybius angeführten Worten nur das ganz Gewöhnliche, was auch Herodot I, 8. fast gleichlautend ausdrücke, daß man sich auf die eigne Anschauung besser verlassen kann, als auf fremde Augen. Noch irriger aber scheint uns die Ansicht von Bernays Rhein. Mus. IX, 262, welcher den Grund jenes dem Gesichtsinn eingeräumten Vorzuges darin findet, daß er „der lauterste Augenzeuge des Feuers" ist; denn abgesehen von Anderem, liegt hierin wieder der **Grundirrthum** vor, als sei das sichtbare sinnliche Feuer dasjenige, worauf es bei Heraklit ankomme und das ihm Quelle der Erkenntniß sei, wie denn auch Bernays daselbst (p. 261) ausdrücklich die Fähigkeit das Feuer wahrzunehmen, als den Maaßstab für den relativen Werth der Sinne bei Heraklit hinstellen will.

vorgucenden Geist übereinstimmt, andererseits aber durch die Zurückführung der Wahrnehmung auf die „innere Bewegung“ des Geistes den systematischen Punkt, welchen die sinnliche Wahrnehmung in der Theorie des Ephesiers einnahm, sehr gut hervortreten läßt. Ebenso bestätigt dieses Zeugniß Das, was wir früher (p. 315 sqq.) über die nothwendige Unwahrheit der sinnlichen Wahrnehmung, sowie darüber, daß sie bei Heraklit in dem Zusammentreffen zweier besondern Bewegungen vor sich gehe und jedem Subjecte besonders entstehe, auseinandergesetzt haben. Sie bestätigt dies dadurch, daß die Wahrnehmung hier ausdrücklich als eine Bewegung, ein intimus motus des Subjects angegeben wird, der aber, insofern er sich auf die in stetem Flusse befindlichen sinnlichen Einzelgegenstände richtet, dieselben immer nur in einem zufälligen und ebenso flüchtig vorüberrauschenden Stadium berühren und antreffen kann [1]). —

Auch über den Geruch hat Heraklit sich geäußert, wie zunächst die Stelle des Plutarchus zeigt (de fac. lun. p. 943 p. 820. Wytt.) „καὶ καλῶς Ἡράκλειτος εἶπεν ὅτι αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' ᾅδην“, eine Stelle, die viel zu abgerissen und vereinzelt steht, als daß wir eine Vermuthung darüber aufstellen sollten, wie Heraklit dies gemeint habe. Deutlicher ist schon, was Aristoteles sagt (de sensu et sensili c. 5. p. 443. B.): „διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὕτως εἴρηκεν, ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν“, „weshalb — nämlich weil der Geruch entstehe durch eine rauchartige Verdunstung, welche die Mitte zwischen Luft und Erde bilde — auch Heraklit so sich ausgedrückt hat, daß wenn alles Seiende Rauch würde, die Nase es unterscheiden würde“. Schleiermacher (p. 366) bemerkt bereits, es müsse zweifelhaft bleiben, ob dies, wie Alex. Aphrod. es erklärt, so zu verstehen sei, die Nase würde dann Alles wahrnehmen, weil der rauchartige Dunst ihr eigenthümlicher Gegenstand ist, oder ob „Herakleitos in einer durchgeführten Zusammenstellung dem Geruch einen Vorzug eingeräumt vor allen übrigen Sinnen, eben weil er nicht ein Bestehendes als solches, sondern nur die Ausdünstung, das Uebergehen aus einem gebundenen Zustande in einen andern, also am ausschließendsten und unmittelbarsten das Werden selbst wahrnehme

---

1) Während die wirkliche Erkenntniß nach einem andern später zu betrachtenden Zeugniß desselben Chalcidius nur durch ein Zusammenschließen der Seele mit dem unsinnlichen, die Welt leitenden Vernunftgesetz oder was hiermit zusammenfällt, mit dem totalen Weltlauf sich vermittelt, ein Zusammenschließen, welches, wie uns Chalcidius bezeugen wird, gerade die Ruhe und Abstraction des Geistes von den Sinnesfunctionen erfordert.

und habe deshalb auch den Seelen im Zustande der möglichsten Abgelöstheit vom Leibe, im Hades, noch diese Art der Wahrnehmung beigelegt".

Jene Erklärung des Alex. Aphrod. würde besser zu dem Zusammenhange bei Aristoteles passen; die Schleiermacher'sche Vermuthung aber, daß der Nase ein Vorzug habe eingeräumt werden sollen, weil sie gerade das Uebergehen des Gegenstandes aus einer Form in andere wahrnimmt, muß gewiß dem heraklitischen Gedanken sehr angemessen erscheinen*), was wohl zur Gewißheit wird, wenn man beachtet, wie Theophrastos (T. I. p. 647) von Heraklit (und Anaxagoras) sagt, die Wahrnehmung geschehe nach ihm in dem Uebergang der Dinge aus einer Form in die andere, — *οἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνοντες ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι*, einen Uebergang, auf dessen Wahrnehmung er auch, nach dem weiteren Verlauf dieser Stelle, die Thätigkeit des Gefühls zurückführte (*ἐπιμαρτυροῦν δ' οἴονται καὶ τὸ περὶ τὴν ἁφὴν συμβαῖνον*[1]*· τὸ γὰρ ὁμοίως τῇ σαρκί· θερμὸν ἢ ψυχρὸν ποιεῖν αἴσθησιν*). Keinesfalls aber konnte von ihm dieses Vorzugs wegen dem Geruch eine zu hohe Stellung und Bedeutung eingeräumt werden, da der Geruch immer nur einen einzigen ganz bestimmten sinnlichen Uebergang und zwar den auf dem Wege nach Oben am tiefsten stehenden, nämlich die Auflösung fester Körper, die Verflüchtigung dessen, was zur elementarischen Stufe der Erde gehört, wahrnehmen kann, womit die Worte des Aristoteles unmittelbar vor der a. St. übereinstimmen „einigen aber scheint die rauchartige Verdunstung Gegenstand des Geruchs zu sein, als die gemeinschaftliche Mitte von Erde und Luft" (*δοκεῖ δ' ἐνίοις ἡ καπνώδης ἀναθυμίασις εἶναι ὀσμή, οὖσα κοινὴ γῆς τε καὶ ἀέρος*). —

*) Die Auffassung dieses so einfachen und schon von Schleiermacher richtig interpretirten Bruchstücks durch Bernays Rhein. Mus. IX. p. 265., welcher in demselben die Nasen den Weltbrand riechen lassen will — (zu welchem Behufe er auch ohne Grund gegen die Treue der Optative *εἰ γένοιτο . . . ἂν διαγνοῖεν* angehen muß, welche das Factum nicht als ein in der Zukunft eintretendes, sondern im Gegentheil schlechthin hypothetisches hinstellen) — hat bereits Zeller p. 483, 5., obwohl er sonst der Weltbrandstheorie beistimmt, als eine gezwungene bezeichnet. Diese nach jeder Seite hin gewiß unmögliche Auslegung beweist nur wieder einmal, bis wohin sich selbst treffliche Forscher hin und wieder zu Gunsten einer liebgewordenen Meinung hinreißen lassen!

1) Man vgl. auch die ironisch-scherzhafte Etymologisirung der Persephone als *Φεῤῥέφαττα, Φερέπαφα* im Kratylos p. 404. D. p. 108. St.: *τὸ δὲ μηνύει σοφὴν εἶναι τὴν θεόν· ἅτε γὰρ φερομένων τῶν πραγμάτων, τὸ ἐφαπτόμενον καὶ ἐπαφῶν καὶ δυνάμενον ἐπακολουθεῖν σοφία ἂν εἴη. Φερέπαφα οὖν διὰ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἐπάφην τοῦ φερομένου ἡ θεὸς ἂν ὀρθῶς καλοῖτο.*

§ 33. Fortsetzung. Die Seele als Organ der Erkenntniß. Die Selbstoffenbarung des Wahren.

Wenn aber die Sinne unfähig sind, den beständigen Umwandlungsproceß zu erkennen, in welchem das Dasein besteht, wenn sie, statt uns die processirende Identität von Sein und Nichtsein, welche das All durchwaltet, zu zeigen, uns vielmehr durch den Schein von festem Bestehen täuschen, welchen sie den Gegenständen leihen, — welches ist dann das formale Princip des Erkennens, welches ist das Organ der Erkenntniß im Menschen und wie ist es möglich, daß trotz jener Täuschung dennoch erkannt wird?

Es ist von der höchsten Wesentlichkeit, sich die Antwort auf diese Frage mit vollständigster Bestimmtheit und Schärfe zu ertheilen, wenn man sich wirklich über die ganze Höhe heraklitischer Philosophie und doch zugleich über ihre Schranke klar werden, wenn man an Einem einzigen Punkte die speculative Tiefe und zugleich doch wieder den Mangel des heraklitischen Gedankens und seines Systems übersehen will. Es ist die genaueste Untersuchung dieser Frage zumal dann unabweislich, wenn man den Wendepunkt, den Heraklit in der Geschichte der Entwickelung des Gedankens bildet, das genetische Verhältniß, in welchem er zu den ihm vorangegangenen und ihm nachfolgenden Philosophieen steht, genau erkennen und hierbei in seiner inneren Tiefe erfassen will, wie Heraklit, der bereits zur Erkenntniß des reinen, von aller Sinnlichkeit und allem Sein, selbst von der Zahl und dem abstracten eleatischen Sein befreiten, speculativen Gedanken der Negativität und zur logischen Kategorie durchdrungen war, dennoch wesentlich Physiker und zwar in seinem logischen Gedanken selbst noch Physiker ist. —

Auf die Frage, welches ist das Organ der Erkenntniß im Menschen, ist die Antwort bei Heraklit zwar gleichfalls, wie in vielen andern Philosophieen: die Seele, aber — und dies bildet eben seine specifische Diffe-

renz —, die Seele nicht als denkend, die Seele nicht qua Fürsichsein des Selbstbewußtseins und dessen innere geistige Thätigkeit, sondern die Seele selbst noch als seiend.

Die Seele ist ihm nämlich an sich derselbe reinste Proceß, dieselbe ungehemmte, beständig in ihr absolutes Gegentheil umschlagende Identität von Sein und Nichtsein, welche auch den allgemeinen die Natur durchwaltenden *λόγος* bildet. Diese ununterbrochene Wandelbewegung, beständig in das absolute Gegentheil seiner selbst umzuschlagen und hierin mit sich identisch zu sein, ist die Substanz der Seele, wie sie das Gesetz alles Daseins ist.

Dies ist die heraklitische „Gleichartigkeit der Seele mit dem All, von der auch Sextus spricht (adv. Matth. VII. 130), obwohl Gleichartigkeit ein nicht ganz passender Ausdruck ist, für den besser Identität gesagt wird. Wegen dieser Gleichheit der Seele mit dem die Natur durchdringenden *λόγος*, wegen dessen, was, genau gesprochen, die Seele als noch objectives Ens ist (im Unterschiede von ihrem Fürsichsein und Insichsein), ist sie an sich schon — weil selbst absoluter Proceß — absolute Vernünftigkeit und absolutes Erkennen!

Dadurch, daß die Seele dies ist, daß sie Bewegung ist, — und zwar ferner nicht sinnliche, sondern unsichtbare bessere Harmonie (s. Bd. I. p. 98 sqq. § 18. u. sonst), d. h. im Unterschiede von dem sinnlichen Dasein schlechthin unaufgehalten processirende Dialectik der sofort ineinander übergehenden und jedes mit seinem Gegentheil identischen ideellen Momente von Sein und Nichtsein, kurz, dadurch, daß sie Das ist, was wir logische Bewegung nennen würden, — also durch dies ihr objectives Sein **ist** die Seele Erkennen, wie andererseits nie übersehen werden darf, daß dieses ihr Sein nur in der absoluten Unruhe, im objectiven Proceß von Sein und Nichtsein besteht.

Wir eilen, dies sowohl durch Zeugnisse zu belegen, als eben hieran den von uns gemeinten Unterschied völlig klar zu machen und das in ihm Enthaltene weiter zu entwickeln.

Vor Allem kommt hier die erst jetzt in ihrem ganzen Umfange und ihrer ganzen tiefen Richtigkeit zu verstehende Stelle des Aristoteles in Betracht, de Anima I. c. 2. p. 405. B.: „*καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι, ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί*“, „auch Herakleitos sagte, daß die *ἀρχή* (das Grundprincip von Allem) die Seele sei, nämlich der Proceß, aus welchem alles Andere

entsteht und zwar sei sie (die Seele) das absolut Unkörperliche und immer Fließende, denn das Bewegte werde nur durch ein sich Bewegendes erkannt; für in Bewegung befindlich aber hielt jener das Seiende und die Meisten". — Nicht leicht scheint es uns einen größeren Irrthum zu geben, als die von Schleiermacher p. 486 ausgesprochene Meinung, die Stelle zeige nur, wie wenig Aristoteles den Ephesier verstanden. Sie zeigt im Gegentheil nur, wie tief er ihn verstanden. Wörtliches muß man freilich in ihr nicht suchen wollen, und ἀρχή ist allerdings keine heraklitische, sondern eine aristotelische Bestimmung. Wohl aber war Aristoteles, in seiner Terminologie über Heraklit berichtend, durchaus berechtigt, das continuirlich und unausgesetzt weltbildende Princip bei Heraklit, das Princip des processirenden Werdens, es seiner eigenen Terminologie annähernd, ἀρχή zu nennen.

Dies muß auch Schleiermacher selbst zugeben, indem er sagt: „Kann man also etwas nach Herakleitos Seele des Ganzen nennen, so wird dies denn auch ἀρχή sein, aber keineswegs ξηρὰ ἀναθυμίασις". Abgesehen von der merkwürdigen zweifelnden Form dieses Satzes, ob man etwas nach Heraklit Seele des Ganzen nennen könne, da doch seine ganze Philosophie nur von diesem Einen handelt, welches die beständig kreisende Seele des Ganzen genannt werden muß, so gründet sich also der Tadel Schleiermacher's nur auf seine eigene, durchaus irrthümliche Auffassung der ἀναθυμίασις, ein Irrthum, auf den wir bald zurückkommen.

Zuerst constatiren wir aus dieser Stelle, daß auch Aristoteles gewußt, wie die ἀρχή, oder um heraklitischer zu reden, der allgemeine weltbildende und weltdurchwaltende λόγος des Heraklit, d. h. also der reine Proceß, ihm das Wesen der Seele gebildet habe. — Gerade aber weil Aristoteles selbst fühlt, daß ἀρχή keine recht passende Bezeichnung für das heraklitische Princip sei, weil dieses sich zu der Welt nicht wie Anfang und Ursache, sondern wie ein immanentes, die Welt beständig neuschaffendes, wie Blutumlauf durch den Körper circulirendes und ihn nur dadurch immer erzeugendes und erhaltendes ideelles Gesetz verhalte, berichtigt er den Ausdruck ἀρχήν durch den erklärenden Zusatz: εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν. Schleiermacher faßt nämlich ganz mit Unrecht die Worte εἴπερ τ. ἀναθ. als appositionelle Erklärung zu ψυχήν auf, eine Verwechslung, zu welcher die beiden Objectsaccusative ἀρχήν und ψυχήν allerdings Anlaß gaben. Es ist aber jener Zusatz vielmehr unmittelbar eine nähere Erklärung zu τὴν ἀρχήν, und nur indirect, — da die ψυχή als ἀρχή definirt ist und der Zusatz jetzt die ἀρχή näher interpretirt, — dient er zu der Erklärung auch der ψυχή. Schleiermacher

faßt den Satz auf, als wäre er aufzulösen: *ψυχή, ἥ ἐστιν ἡ ἀναθυμίασις, ἐξ κτλ.*, während er nach uns aufzulösen ist: *ἀρχὴν ... ἥ ἐστιν ἀναθ. κτλ.* Am deutlichsten wird sich unsere Ansicht durch folgende freie Uebersetzung der Stelle darlegen: „Herakleitos setzt als Seele die *ἀρχή*, nämlich was bei ihm *ἀρχή* genannt werden kann, die *ἀναθυμίασις*, aus welcher alles Andere wird" [1]).

Auf diese Weise aufgefaßt, verliert die Stelle alles Schwierige und Unrichtige und gewährt die völligste Uebereinstimmung, sowohl in sich als mit der Philosophie des Ephesiers. Constatirten wir also vorhin aus der Stelle die Erkenntniß des Stagiriten, daß dem Heraklit das Wesen der Seele mit der *ἀρχή* identisch sei, so constatiren wir jetzt daraus **zwei** Erkenntnisse des Aristoteles, die wichtiger sind, als diese ohnehin seinem allgemeinen Kanon entsprechende Annahme. Denn es ergiebt sich aus der Stelle sowohl das wahre Wesen der heraklitischen *ἀρχή*, nämlich daß bei ihm nichts Anderes *ἀρχή* zu nennen wäre, als „die *ἀναθυμίασις*, aus welcher das Andere wird", als auch die wahre Bedeutung der heraklitischen *ἀναθυμίασις* selbst. Schleiermacher sagt, könne man etwas nach Heraklit Seele des Ganzen nennen, „so wird dies denn auch *ἀρχή* sein, aber keineswegs *ξηρὰ ἀναθυμίασις*". Aber es ist vielmehr Schleiermacher's eigenes Unrecht, zu thun, als ob in dem Text des Aristoteles etwas von einer *ξηρὰ ἀναθυμίασις* stände, was nicht der Fall. Wenn die Commentatoren des Stagiriten die *ἀναθυμίασις* durch *ξηρὰ ἀναθυμίασις* erklären, so ist doch, abgesehen davon, inwieweit auch sie hierbei gerechtfertigt werden können, keinesfalls Aristoteles für seine Ausleger verantwortlich zu machen.

Vielmehr zeigt die Stelle mit vollster Evidenz, daß Aristoteles von **keiner** jener beiden Arten von *ἀναθυμιάσεις* spricht, die uns Diog. L.

---

1) Auch der Zusammenhang ernöthigt diese Auffassung. Aristoteles stellt die Meinungen der alten Philosophen über die *ψυχή* zusammen. Die *ψυχή* ist es, die definirt werden soll. Sie wird nun zuerst von ihm nach Heraklit als *ἀρχή* definirt; gerade deshalb sind die Worte *εἰπ. τ. ἀναθ.* nur als nähere Erklärung dessen, was die heraklitische *ἀρχή* sei, zu fassen und tragen so mittelbar und auf das Richtigste auch zu der Erklärung der Seele bei. Bei der Schleiermacher'schen Auffassung dagegen, welcher die Annahme zu Grunde liegt, daß das *εἰπ. τ. ἀναθ.* eine unmittelbare Definition zu *ψυχήν* sei, würde in der Stelle ein Gegenstoß liegen. Die Seele wäre **doppelt** definirt, das einemal als *ἀρχή*, das anderemal als *ἀναθυμίασις*. — Wäre es Absicht der Stelle, die *ἀρχή* durch *ψυχή* zu definiren, so wäre Schleiermacher's Auffassung richtig. Umgekehrt aber will die Stelle dieses Buchs über die Seele die *ψυχή* definiren und definirt sie durch *ἀρχή*, von der sie dann näher erläutert, worin sie bestehe.

IX, 9 sq. und Andere als Entwickelung aus dem Feuchten und Starren, aus Meer und Erde, bei Heraklit schildern, weder von der dunklen (σκοτεινά), welche das Feuchte, noch von der hellen und reinen, welche Feuer und Gestirne nähren; daß hier die ἀναθυμίασις vielmehr durchaus keine bestimmte stoffliche Erscheinung, keinen Dunst, sondern nur den objectivirten Uebergang als solcher, die Metamorphose überhaupt, kurz das allgemeine Werden, das *Processiren als solches* bedeutet. Dies zeigt schon das bald folgende ἀσωματώτατον, welches in keinem andern Sinne der ἀναθυμίασις zukommen konnte. Denn eine solche Unwissenheit und Sinnlosigkeit ist Niemand berechtigt, dem Aristoteles zuzutrauen, daß er nicht einmal gewußt haben sollte, was doch ein Diogenes wußte, daß jene sich aus dem Wasser entwickelnde, die Gestirne ꝛc. nährende ἀναθυμίασις, von der uns die Stoiker und Diog. berichten, *stofflicher* Natur gewesen sei.

Noch deutlicher aber geht es daraus hervor, daß die ἀναθυμίασις hier als Definition dessen, was bei Heraklit ἀρχή sei, auftritt und am sinnfälligsten endlich daraus, daß sie demgemäß ausdrücklich als dasjenige erklärt wird: ἐξ ἧς τἄλλα συνίστησι, „aus welcher *das Andere* (*also alles Dasein*) zusammentritt, entsteht". Wie hätte Aristoteles, wenn man ihn nicht der complettesten Ignoranz, der größten Gedankenlosigkeit, des unerklärlichsten Widerspruchs mit andern Stellen, in denen er sich über Heraklit ausläßt, beschuldigen will, dies von jener sich aus dem *Feuchten* entwickelnden Verdunstung aussagen können? Wie hätte er jene Stellung als *weltbildendes Princip* und ἀρχή allen Daseins jener *stofflichen* ἀναθυμίασις, von der uns die stoischen Berichterstatter sprechen, bei Heraklit einräumen können, da diese doch nur eine Verdunstung des Feuchten war, also, weit entfernt ἀρχή und Das zu sein, woraus *alles Andere* entstände, vielmehr selbst bereits das sinnliche Element des Wassers oder des Feuchten voraussetzte und nur eine *bestimmte Uebergangsstufe* aus *einem* sinnlich-bestimmten Gebiete in ein anderes war? Als solche Uebergangsstufe aus dem Wasser auf dem Wege *nach Oben* erscheint sie auch bei Diog. L. a. a. O., Pseudo-Plutarch u. A. In der aristotelischen Stelle dagegen erscheint die ἀναθυμίασις als *absoluter Anfang* und als auf *ihrem eigenen Wege* nach *Unten* allem Anderen Dasein gebend, d. h. also in *derselben* Stellung und Rolle, welche sonst das *Feuer* einnimmt und, wie dieses, nur den Proceß bedeutend; nur daß die ἀναθυμίασις an sich weit weniger als das Feuer, welches auch eine *besondere sinnliche Existenz* ist, zur Verwechslung mit einer solchen

Anlaß giebt und das **Feurige** im Feuer, die absolute Unruhe des Werdens und Uebergehens, in einer von jeder bestimmten einzelnen Existenz gereinigten Form ausdrückt. Es ist also die *ἀναθυμίασις*, wie die Stelle selbst zeigt und wir bereits an mehreren Orten (§ 6; Bd. I. p. 162 sq. p. 297 sqq. Bd. II. p. 99 sqq. p. 103 u. 119 sq.) nachgewiesen haben, nur die objectivirte *μεταβολή*, die allgemeine Kategorie der Umwandlung selbst, und hiergegen würde es nichts verschlagen, wenn es selbst feststände, daß das Wort *ἀναθυμίασις* auch in dem Sinne des Diog. und der stoischen Berichterstatter für die Verdunstung des Feuchten von Heraklit selbst gebraucht worden sei. Es würde sich selbst dann mit ihr immer nur verhalten, wie mit dem Feuer selbst, das Heraklit auch das einemal für das sinnliche physikalische, das anderemal für das unsinnliche logische Feuer des ewigen Processirens braucht*).

Die Identität der *ἀναθυμίασις* in dieser Stelle mit dem heraklitischen Feuer, und zwar gerade jenem **unsinnlichen** Feuer, ist aber auch den Commentatoren des Aristoteles nicht entgangen, und haben sie nicht das ganze Sachverhältniß übersehen, so sind ihre Erklärungen zu dieser Stelle doch weit richtiger, als die mit Unrecht ihnen Verwirrung und Willkür vorwerfende Auffassung Schleiermacher's. So sagt Themistios ad h. l. f. 67. a. *οὕτως δὲ καὶ Ἀναξιμένης καὶ Διογένης καὶ ὅσοι ἀέρα λέγουσι τὴν ψυχὴν, ἀμφότερα πειρῶνται διασώζειν, καὶ τὸ κινεῖν διὰ τὴν λεπτομέρειαν, καὶ τὸ γινώσκειν διὰ τὸ τίθεσθαι ταύτην ἀρχήν· καὶ Ἡράκλειτος δὲ, ἣν ἀρχὴν τίθεται τῶν ὄντων, ταύτην τίθεται καὶ ψυχὴν, πῦρ δὲ καὶ οὗτος τὴν γὰρ ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν· οὐκ ἄλλό τι ἢ πῦρ ὑποληπτέον· τοῦτο δὲ καὶ ἀσώματον καὶ ῥέον ἀεί κτλ.*

Also was Heraklit als *ἀρχή* angenommen, meint Themistios, habe er auch als Seele gesetzt, denn die *ἀναθυμίασις*, aus der das Andere entstände, sei gar nichts **Anderes**, als das **Feuer**; denn dieses sei eben das **Körperlose** und immer Fließende. Schleiermacher meint, Themistios mache diese ganze Behauptung nur gewaltsam dem aristotelischen Kanon von der Identität der *ἀρχή* und der Seele zulieb. Dies ist jedoch eine Behauptung, die jedes Nachweises entbehrt, sobald Themistios in der Sache selbst Recht hat [1]). Es ist aber auch ganz ersichtlich, daß dies gar nicht

*) Vgl. jetzt das Fragment p. 144 sqq., welches nunmehr über die Entstehung des Ausdrucks *ἀναθυμίασις* erst bei den Anhängern Heraklit's in seine Entwicklung aus dem obigen Gedanken keinen Zweifel mehr läßt.

1) Eine Behauptung ferner, die um so willkürlicher ist, als auch Sextus, den doch solche Rücksichten auf Aristoteles durchaus nicht leiten, die Seele bei Heraklit *ὁμοιοειδῆς τῷ ὅλῳ* nennt (VII, 130.) und die Sache auch für sich selbst spricht.

der Grund des Themistios ist. Sein Grund liegt vielmehr ja ganz deutlich ausgesprochen in den Worten *οὐκ ἄλλο — ῥέον ἀεί*.

Weil nämlich die *ἀναθυμίασις* vom Stagiriten als das Unkörperlichste und immer Fließende geschildert werde, meint Themistios ganz richtig, so könne sie nur identisch mit dem Feuer sein; denn körperlos und immerfließend sei nur dieses bei Heraklit. — Wäre hier unter Feuer von Themistios nicht das sinnliche, sondern das unsinnliche Feuer des ewigen Werdens gemeint, so wäre er also mit seiner Behauptung, die *ἀναθυμ.* sei Feuer, ganz im Recht. Und daß in der That Themistios nicht das sinnliche Feuer meint, geht aus dem Verlauf hervor, denn weiter unten sagt er: *ὡς δ' ὅσοι γε ἓν τῶν στοιχείων τὴν ψυχὴν ἔθεντο, τὴν ἐκείνου ποιότητα μόνην προτιθέασι καὶ τῇ ψυχῇ. οἱ μὲν πυρὸς τὴν θερμότητα, καθάπερ Ἡράκλειτος.*

Um recht zu verstehen, was hierin, sowie in den bald anzuführenden Interpretationen anderer Commentatoren wirklich enthalten ist, müssen wir auf eine anderwärts citirte Stelle Plato's, Cratylos p. 413. B. p. 137. Stallb., und deren im § 18. gegebene ausführliche Erörterung rückverweisen und Bezug nehmen.

Dieser platonischen Stelle und der a. a. O. explicirten in ihr enthaltenen Staffel muß man eingedenk sein, um das wahre Sachverhältniß zu verstehen, wo man das heraklitische Princip als *τὸ θερμόν*, das Warme, angegeben findet. Es ist nicht eine atmosphärische Wärme; es ist nur ein schon unsinnlicherer, innerer, der Wahrheit näherer Ausdruck als das sinnliche Feuer und bedeutet nur soviel, als: des Feuers innere Wesenheit.

Es ist nicht nöthig und ist nicht der Fall, daß alle unsere Berichterstatter, welche von dem Warmen als Princip Heraklit's sprechen, diese Bedeutung des Warmen verstehen. Sie fassen es im Gegentheil häufig auch wieder als blos physikalische, atmosphärische Wärme. Wenn sie es aber auch sämmtlich und consequent mißverständen, — dennoch wurzelte diese Tradition, daß die Wärme das Princip des Ephesiers sei, nur in solchen Stellen theils Heraklit's selbst, theils seiner ältesten und besten Commentatoren, welchen jene Bedeutung des „Warmen im Feuer" zu Grunde liegt. Selbst die mißverstehenden Berichte, in welchen vom Warmen als heraklitischen Princip die Rede ist, sind daher denen, die dies vom Feuer aussagen, eigentlich noch um einen Schritt voraus, und wenn sie das Wesen des Feuers als Wärme, wie Themistios a. a. O.[1]) oder,

1) cf. I. Philopon. Comm. in de Anim. (Venet. 1535) C. 10.

was damit nur ganz identisch ist, als (warme) trockene Verflüchtigung oder Verdunstung, *ξηρὰ ἀναθυμίασις*, beschreiben, sind sie somit keineswegs, wie Schleiermacher thut, anzuklagen, blos der uns beschäftigenden Stelle des Aristoteles zu lieb gewaltsamer und unrichtigerweise ein quid pro quo vorzunehmen, sondern sie sind dabei in dem aufgezeigten Sinne, und mehr als sie selbst wußten, im Recht. Uebrigens sieht J. Philoponus bis zu einem gewissen Punkte das Richtige ganz gut ein, wenn er zu dem a. O. des Aristoteles sagt (Comm. in de Anim. Venet. 1535. C. 7.): Oftmals wird gesagt, daß Herakleitos das Feuer als *ἀρχή* des Seienden setze, das Feuer aber nicht als Flamme — denn, wie Aristoteles sagt, die Flamme ist bereits Umwandlung des Feuers, — sondern Feuer nannte er die trockene (warme, feurige) Verdunstung; aus dieser nun, als aus dem Beweglichen und am meisten Feintheiligen, (oder was diesem mißverstehenden Ausdruck, wie in der Anmerkung gezeigt wird, eigentlich zu Grunde liegt: dem Alles Durchdringenden und deshalb Feinsten, Unkörperlichsten): bestehe auch die Seele „*εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν εἶναι τῶν ὄντων οὗτος τὸ πῦρ· πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα· ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν, ἡ φλὸξ ὑπερβολή ἐστι τοῦ πυρός· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν· ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινητοῦ καὶ λεπτομερεστάτης*“[1]). Philopo-

1) Von hier aus dürfte es am Orte sein, einen Blick auf das sehr späte Mißverständniß bei dem Pseudo-Plutarch, Plac. Phil. I. 13. und Stob. Ecl. Phys. I. p. 350 zu werfen, daß Heraklit Atome angenommen habe (*Ἡράκλειτος πρὸ τοῦ ἑνὸς δοκεῖ τισι ψήγματα καταλείπειν* und *Ἡράκλειτος ψηγμάτιά τινα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ εἰσάγει*). Nicht zwar als ob wir diese sogar von denen, die sie berichten, mit Mißtrauen hingestellte Nachricht einer besondern Widerlegung werth erachten; es muß vielmehr wundern, daß noch nach der kurzen und verdienten Abfertigung die ihr Schleiermacher p. 362 zu Theil werden läßt, Stallbaum, Prolegom. in Plat. Parmenid. Lips. 1839. p. 37 auf dieselbe zurückkommen will. (Mit Unrecht auch citirt Stallbaum für diese Nachricht Sext. Emp. IX, 360. Sextus sagt nichts davon und berichtet daselbst, daß, nach Einigen, Heraklit die Luft statt des Feuers als Grundelement gesetzt habe, was ein Irrthum andrer Art ist. Erst Fabricius richtet in der Note z. a. O. die Verwirrung an, indem er die Luft mit der *ἀναθυμίασις* identificirt und diese wieder ganz willkürlich und irrig aus solchen *ψηγματίοις* bestehen lassen will). Wohl aber glauben wir, daß nicht Namensverwechslung, wie Schleiermacher möchte, sondern ein andrer Entstehungsgrund dieser Nachricht zuzuweisen zu sein scheint. Platon sagt im Kratylos, wo er das Grundprincip Heraklit's, das *δίκαιον* als das durch Alles Hindurchgehende, durch welches alles Werdende wird, schildert, es sei (p. 412. D.) das *τάχιστον καὶ λεπτότατον· οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ἰόντος ἰέναι παντὸς εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν, ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν καὶ τάχιστον, ὥστε χρῆσθαι*

nus weiß also ganz richtig, daß das sinnliche Feuer nicht Princip bei Heraklit genannt werden kann, und giebt den Unterschied zwischen dem sinnlichen Feuer und dem wahren Princip des Ephesiers dahin an, daß letzteres — das innere unsinnliche Wesen des erscheinenden Feuers — feurig-trockene, nur als Bewegung vorhandene Verflüchtigung oder jene *ἀναθυμίασις* sei, von der Aristoteles spricht, und deren Natur, das Wesen des Feuers zu bilden, er durch *ξηρά* bezeichnet. Aehnlich verhält es sich mit der Stelle des Simplicius ad h. l. f. 8., der gleichfalls *πῦρ* und *ξηρὰ ἀναθυμίασις* als identisch setzt. Freilich lag durch das *ξηρά*, welches die *ἀναθυμίασις* in der aristotelischen Stelle, wo sie gerade dadurch, daß sie allein steht, ihren significativen und schlechthin allgemeinen Charakter erhält, nur abschwächt und versinnlicht und allerdings zeigen kann, daß die Commentatoren des Stagiriten nicht alle den ganzen Gehalt seiner Worte und die wahre Bedeutung der *ἀναθυμίασις*, allgemeiner Proceß zu sein, erkannt haben, auch das Mißverständniß, zumal bei dem vulgären Gebrauche von *ἀναθυμίασις*, nahe, daß diese *ξηρὰ ἀναθ.*, welche eine Verinnerlichung des Feuers auch im Sinne der Commentatoren sein sollte, vielmehr eine auf dem Wege nach Oben und Unten unterhalb des Feuers selbst stehende bestimmte sinnliche Uebergangsstufe und Erscheinung sei, gleichbedeutend mit der besonde-

---

ὥσπερ ἑστῶσι τοῖς ἄλλοις. Dies ist eine ganz richtige und gute Schilderung der Unsinnlichkeit des heraklitischen Absoluten. Während es aber hier *λεπτότατον* heißt, bedient sich Aristoteles, de anim. I. c. 2. p. 405. ed. Berol., abwechselnd des Ausdrucks *λεπτότατον* und *λεπτομερέστατον*. Allerdings spricht Aristoteles hier noch nicht von Heraklit, sondern von Diogenes und geht erst unmittelbar darauf zum Ephesier über. Weit allgemeiner aber und zu einem Mißverständniß des heraklitischen Princips direct Anlaß gebend, drückt sich die Metaphysik aus I, 8. p. 988 sq. B.: *τῇ μὲν γὰρ ἂν δόξειε στοιχειωδέστατον εἶναι πάντων ἐξ οὗ γίγνονται συγκρίσει πρώτου, τοιοῦτον δὲ τὸ μικρομερέστατον καὶ λεπτότατον ἂν εἴη τῶν σωμάτων, διόπερ ὅσοι πῦρ ἀρχὴν τιθέασι, μάλιστα ὁμολογουμένως ἂν τῷ λόγῳ τούτῳ λέγοιεν*". Wenn *λεπτότατον* sich noch sehr wohl von dem heraklitischen Principe sagen läßt und gerade, wie das *ἀσωματώτατον* bei Aristoteles, de anim. I, 2., zur Bezeichnung seiner absoluten Unsinnlichkeit gebraucht ist, so ist dagegen *λεπτομερέστατον* bereits ein völlig falscher Ausdruck für dasselbe, da derselbe reale Theile und ein materielles Princip voraussetzt. Gleichwohl wurde nun in Folge dieser Stelle der Metaph. bei den Commentatoren des Aristoteles das heraklitische Princip aus dem platonischen *λεπτότατον* jetzt stereotyp zu einem *λεπτομερέστατον* und man braucht die Stellen der Commentatoren über diese *λεπτομέρεια* (siehe Simplic. Comm. in de An. f. 8. Themist. in Phys. f. 67. Jo. Philoponus in de An. Venet. 1535. C. 6. u. 7. und in Phys. ausc. Venet. 1535. A. 9. u. 10.) nur nachzulesen um zu sehen, wie aus ihr die Nachricht von den *ψηγμάτια* von selbst entstehen mußte.

ren λάμπρα καὶ καθαρὰ ἀναθυμίασις, von der uns Diog. L. und die Stoiker erzählen, welche sich aus dem Feuchten entwickelnd die Gestirne rc. bildet. Und in dieses Mißverständniß verfiel Schleiermacher p. 486, wenn er zuvörderst das ξηρά in den Text des Stagiriten hineinliest und dann, um ihn des Unverstandes zu überführen, entgegnet, es sei, wenn bei Herakleitos schon von einer Seele des Ganzen gesprochen werden könne, als Leib derselben nur die sämmtlichen vergänglichen Erscheinungen zu bestimmen, welche die Welt bilden; nun sei aber „— inwiefern sie ξηρὰ ἀναθυμίασις ist, die Seele selbst eine solche Erscheinung". Es ist dies vielmehr das directeste Mißverständniß dieses Ausdrucks, da nach den ihn erst gebrauchenden Commentatoren selber die ξηρὰ ἀναθ. gerade zum Unterschied von dem erscheinenden Feuer das allgemeine, nicht erscheinende Feuer bedeuten soll. Ja wenn Schleiermacher hier daran erinnert, daß nach Herakleitos die Seele dem Leibe von Außen her kommt[1]), so hätte er gerade hieran die wahre Bedeutung der ἀναθυμίασις erkennen können (vgl. p. 340, 2.).

Denn wäre die ἀναθυμίασις, von der Aristoteles spricht und welche mit der Seele identisch sein soll, jene besondere, sich aus dem Feuchten entwickelnde Verdampfung, so hätte der lebendige Körper, der ihm ja in der That beständig in diesem Umwandlungsproceß begriffen war und sein mußte (cf. § 7. u. die das. angef. St. der Arist. Probl.), das Princip der Entstehung der Seele sein müssen; er hätte sie für sich selbst auf seinem Wege nach Oben durch Verdampfung der feuchten Wärme in ihm sich erzeugen müssen. Von Außen kann sie ihm nur kommen müssen, wenn diese Seele oder ἀναθυμίασις die absolute μεταβολή, der allgemeine Proceß ist, an dem zwar auch der Körper, wie alles Dasein, Theil hat, weil er Alles durchwaltet, der aber, weil sich jedes Dasein gegen ihn als ein nur Besonderes gegen das schlechthin Allgemeine bestimmt, von dem einzelnen stofflichen Gebilde nicht erzeugt zu werden vermag, sich vielmehr zu jedem Einzelnen als die allgemeine Außenwelt desselben verhält und es von Außen her ergreift.

Nachdem wir nunmehr gesehen, was die ἀναθυμίασις und folglich die Seele in Wahrheit ist, und sich uns hierbei die Rechtfertigung des Aristoteles ergeben hat, müssen wir jetzt, um zu dem Schluß der aristotelischen

1) Woraus Schleiermacher folgert, die Seele selbst, inwiefern sie ξηρὰ ἀναθ. sei, sei eine besondere Erscheinung, denn da sie nach Heraklit dem Leib von Außen her komme, setze sie einen solchen aus niederen Entwicklungsstufen gebildeten bereits voraus, sei also nicht das Princip seiner Entstehung und also nicht ἀρχή.

Stelle überzugehen, dieselbe nochmals in ihrem Ganzen zusammenfassen: „Herakleitos sagt, die ἀρχή, nämlich der Umwandlungsproceß, aus welchem alles Andere entsteht, sei die Seele; und das Unkörperlichste und immer Fließende sei sie (die Seele); denn das in Bewegung Befindliche werde nur durch ein sich Bewegendes erkannt".

Diese Worte sind Worte des Aristoteles, die er aber, wie die indirecte Rede zeigt, ex mente Heraklit's anführt. Wie bei Heraklit Sein nur Bewegung ist, so ist ihm auch Denken nur Bewegung. Wenn unsere modernste Physiologie in den Satz ausbricht: „der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffs" und ihn wie einen Wahlspruch auf ihr Banner schreibt, so hat, freilich ohne das, was wir heute physiologische Vermittelung und Begründung nennen, schon Heraklit a priori ganz denselben Gedanken ausgesprochen und ihn zur Grundlage seines Philosophirens gemacht. Sein ist ihm nichts als stoffliche Veränderung. Denken und Erkennen nur die correspondirende Veränderung in der Seele, das Mitmachen jener stofflichen, das Sein constituirenden Veränderung durch die Seele[1]). Der Unterschied zwischen Heraklit und der modernsten Physiologie ist nur einerseits der genetische: daß bei ihm sich ohne jede Kenntniß des organischen Körpers[2]) jener Satz als Resultat seiner gesammten apriorischen Weltanschauung ergiebt, während die Physiologie ihn durch die reelle Vermittelung der Naturwissenschaften und der explicirten Kenntniß der organischen Functionen zu Tage gefördert, weshalb bei ihm noch Seele heißt, was bei der Physiologie Gehirn; andererseits ist der Unterschied der nicht geringe, daß bei Heraklit diese Anschauung vor Beginn der eigentlichen Geistesphilosophie, vor Anaxagoras, Sokrates und Plato, vor der christlichen Religion und der christlichen Philosophie, d. h. vor der Entfaltung des Unterschiedes von Denken und Sein auftritt, während sie mit der modernen Physiologie nach der Vollendung dieser Geistesphilosophie wiederkehrt, eine Rückkehr, welche, wie jede solche Rückkehr nach Durchlaufung und Ueberwindung des Unterschiedes, nicht mehr bloße Rückkehr zur ersten Unmittelbarkeit bleiben

1) In Bezug auf Heraklit bestätigt sich also genau (vgl. auch seine Lehre vom Stoffwechselproceß und von der darin wissenschaftlich durchgeführten Ewigkeit des Stoffs, cf. Bd. I. p. 55 u. sonst) was Louis Büchner in seiner Vorrede zu „Kraft und Stoff" im Allgemeinen sagt, daß die Anschauungen unserer modernsten emancipirten Physiologie sich zum Theil schon bei den ältesten jonischen Philosophen finden.

2) Wir sagen, des organischen Körpers; nicht: des organischen Lebens. Denn die allgemeine Idee des organischen im Proceß bestehenden Lebens a priori erfaßt zu haben, ist gerade ein Verdienst seiner Philosophie; siehe § 7.

kann, sondern den überwundenen Unterschied in sich aufgenommen und an sich haben muß[1]).

Daß wir aber aus den Worten Aristoteles „das in Bewegung Befindliche werde nur durch ein Sichbewegendes erkannt", welche mit jener klassischen dem Stagiriten eigenthümlichen Kürze die Theorie des heraklitischen Erkennens zusammenfassen, nicht zu viel folgern, zeigt nun näher die Schilderung, welche auch Platon von der Seele und dem Erkennen bei Heraklit entwirft. Dieselbe liefert dabei zugleich von Neuem die gewichtigste Rechtfertigung der aristotelischen Definition der Seele als *ἀναθυμίασις*, indem sie eine neue Bestätigung unseres Nachweises gewährt, in welchem Sinne allein — und dann aber auch mit wie großem Rechte — Aristoteles die Seele als die *ἀναθυμίασις*, aus der alles Andere entsteht, hinstellen kann.

Im Kratylos nämlich und zwar an einem Ort, wo er sich eben mit erneuter Kraft auf die heraklitische Theorie zurückwendet und die Worte *φρόνησις. γνώμη, ἐπιστήμη* ꝛc. im Sinne dieser Theorie expliciren zu wollen erklärt hat[2]), sagt Platon bei der Erklärung der *ἐπιστήμη* (Cratyl. p. 412. A. p. 132. Stallb.): „*καὶ μὴν ἥ γε ἐπιστήμη μηνύει ὡς φερομένοις τοῖς πράγμασιν ἑπομένης*[3]) *τῆς ψυχῆς τῆς ἀξίας λόγου, καὶ οὔτε ἀπολειπομένης οὔτε προθεούσης*". Das Erkennen der Seele besteht also auch nach Plato bei Heraklit darin, daß, da das Sein sich in steter Bewegung (und es ist stets festzuhalten, was dies für eine Bewegung ist, nämlich dialectisches Umschlagen ins Gegentheil) befindet, die Seele dieser selbe Strom ist, diese Bewegung **mitmacht**, die Dinge **in ihrem Wandel begleitet**, weder voreilend noch zurückbleibend.

Die Seele ist also auch nach Plato derselbe ununterbrochene Proceß (*ἀναθυμίασις*), derselbe reine Wandel, welcher das **objective** Dasein durchwaltet und aus welchem alles Seiende wird (*ἐξ ἧς τἄλλα συνίστησι* bei Arist.), indem dieses (das Sein) nur die einzelnen und sich umsonst gegen den reinen dialectischen Fortgang jenes Processes für sich fixiren und beharren wollenden **Stufen** und **Momente desselben** bildet.

---

1) Eine Forderung, gegen welche von unserer in der ersten Freude ihres Sichselberfindens noch gährenden jungen Physiologie freilich noch hin und wieder verstoßen wird.

2) Denn unmittelbar vorher, p. 411. C., heißt es — — *οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι, οὐδὲ βέβαιον, ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί*, worauf er hinzufügt, daß er dieses eben mit Rücksicht auf die Worte sagt, die er sich jetzt zu erklären anschicke (*λέγω δὲ ἐννοήσας πρὸς πάντα τὰ νῦν δὴ ὀνόματα*).

3) Man vgl. das Fragment *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ* oben § 28.

Auch haben die Commentatoren des Aristoteles die innere Identität dieser Stellen des Plato und des Stagiriten trotz des scheinbaren Abliegens derselben von einander gar trefflich eingesehen und mit Unrecht hat man eine schon oben berührte, diesen Zusammenhang sehr gut explicirende Stelle des Philoponus fast ignorirt, welche hier ausführlich mitzutheilen ist. Er sagt nämlich zu den obigen Worten des Aristoteles (Comment. in. de anim. C. 7.): „*Εἴρηται πολλάκις ὅτι ἀρχὴν ἔλεγεν εἶναι τῶν ὄντων οὗτος* (Her.) *τὸ πῦρ· πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα· ὡς γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν ἡ φλὸξ ὑπερβολή ἐστι τοῦ πυρός· ἀλλὰ πῦρ ἔλεγε τὴν ξηρὰν ἀναθυμίασιν· ἐκ ταύτης οὖν εἶναι καὶ τὴν ψυχὴν ὡς κινητοῦ καὶ λεπτομερεστάτης ἐπεὶ γὰρ τὰ ὄντα ἐν συνέχει κινήσει ἔλεγεν εἶναι καὶ ἀνῄρει τὴν στάσιν ἐκ τῶν ὄντων, ὥςπερ καὶ Πρωτάγορας καὶ οἱ πολλοί· τὸ δὲ γινῶσκον καὶ τὸ κινοῦν ἴδιον ψυχῆς ἔλεγεν εἶναι· διὰ τοῦτο ἐκ τῆς ἀναθυμιάσεως αὐτὴν ἔλεγεν· τῶν γὰρ πραγμάτων ἐν κινήσει ὄντων δεῖν καὶ τὸ γινῶσκυν τὰ πράγματα ἐν κινήσει εἶναι, ἵνα συμπαράθεον αὐτοῖς ἐφάπτηται*[1]) *καὶ ἐφαρμόζῃ αὐτοῖς· τὸ γὰρ ἑστὼς πῶς ἂν γνοίη τὸ κινούμενον; ὅθεν τὴν μὲν γνῶσιν τῆς ψυχῆς ἐδίδου τῷτε ἐκ τῆς ἀρχῆς εἶναι τῶν πάντων. λέγω δὲ τῆς ἀναθυμιάσεως καὶ τῷ ἐκ τοῦ κινητικωτάτου εἶναι· κινουμένῳ γὰρ τὸ κινούμενον γινώσκεσθαι· κινεῖν δὲ αὐτὴν ἔλεγε διὰ τήνδε λεπτομέρειαν τῆς ἀναθυμιάσεως καὶ τὸ ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματον· δεῖ γὰρ τὸ κινῆσον, ὡς εἴπομεν, πολλάκις λεπτόμερες εἶναι, ἵνα διαδύνῃ δι᾽ ὅλου τοῦ κινουμένου· λεπτομερὴς δὲ ἡ ἀναθυμίασις καὶ ἀεὶ κινητὸς καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία*“. „Oftmals wird gesagt, daß Heraklit das Feuer als *ἀρχή* des Seienden setzte; das Feuer aber nicht als Flamme — denn wie Aristoteles sagt, die Flamme ist schon Umwandlung des Feuers — sondern das Feuer nannte er die trockene (feurige) Verdunstung; aus dieser, da sie das Bewegliche und Feintheiligste sei, sei die Seele; denn da er sagte, daß das Seiende in beständiger Bewegung begriffen sei und den Stillstand aus der Welt verbannte, wie Protagoras und die meisten, das Erkennende und Bewegende aber als das eigenthümliche Wesen der Seele erklärte, sagte er deshalb, daß diese aus der *ἀναθυμίασις* sei; denn wenn sich die Dinge in Bewegung befinden, muß auch das die Dinge Erkennende in Bewegung sein, damit es, mitnebenherlaufend den Dingen, sie berühre und in Harmonie mit ihnen sei. Denn wie könnte das Stehende das in Bewegung Begriffene erkennen? weshalb er die Erkenntniß der

1) Vgl. die oben p. 326 angeführte Etymologisirung der Persephone im Kratylos und die daselbst citirte Stelle des Theophrast.

Seele ihr dadurch ertheilte, daß sie aus dem Princip (*ἀρχή*) des Alls sei, ich meine aus der *ἀναθυμίασις*[1]) und dadurch, daß sie aus der reinsten Bewegung sei[2]). Denn durch ein sich Bewegendes werde das in Bewegung Befindliche erkannt. Die Bewegung aber habe sie vermöge der Feintheiligkeit der *ἀναθυμίασις*; und als das gleichsam Unkörperliche in den Körpern; denn das, was bewegen soll, muß, wie wir öfters sagten, feintheilig sein, damit es durch das in Bewegung befindliche All hindurchgehe; feintheilig aber ist die *ἀναθυμίασις* und immerbewegt und der andern (der sinnlichen) Bewegung Ursache"[3]).

---

1) Diese Worte des Philop. zeigen, daß er mit uns, wie wir oben p. 329 sq. auseinandergesetzt, in der Stelle des Aristoteles die Worte *εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν* als appositionelle Erklärung zu *ἀρχή*, und nicht wie Schleiermacher zu *ψυχή* faßt.

2) *ἐκ τοῦ κινητικωτάτου.* In der Erklärung, welche in den hervorgehobenen Worten Philoponus von der *ἀναθυμίασις* giebt, sowie in den nachfolgenden drei Momenten derselben, die er noch constatirt, daß sie 1) durch das bewegte Weltall hindurchgehe (*διαδύνη δὲ ὅλου τοῦ κινουμένου*); 2) immer bewegt (*ἀεὶ κινητός*) sei; 3) der andern, i. e. der sinnlichen, Bewegung Ursache sei, liegt nun wohl auf das Ueberzeugendste und Evidenteste der Nachweis, daß Philopon unter s iner *ξηρὰ ἀναθυμίασις* und der *ἀναθυμίασις* des Aristoteles unmöglich die stoffliche *ἀναθυμίασις* versteht, von der uns Diog. L., die Placita u. A. sprechen. Vielmehr schildert er in allen diesen Zügen auf das Deutlichste jenes unsinnliche, das Gesetz und den Alles durchwaltenden Logos der Welt bildende Wesen des reinen Processes; er hat somit, weit entfernt Schleiermacher's Tadel zu verdienen, das ganz Richtige getroffen und die wirkliche Bedeutung der *ἀναθυμίασις* bei Aristoteles ganz gut herausgestellt.

3) *καὶ τῆς ἄλλης κινήσεως αἰτία.* Also auch Philop. hat gewußt, daß jene absolute Bewegung, welche das Princip heraklitischer Philosophie ausmacht (es ist hier ja eben von der Bewegung die Rede, welche bei Heraklit *ἀρχή* sein soll), keine sinnliche Bewegung überhaupt und somit auch keine Ortsbewegung sei; vielmehr entstehe diese Ortsbewegung, wie alle sinnliche Bewegung überhaupt, erst durch jenen principiellen, sich durch Alles hindurchziehenden, unsinnlichen und immerbewegten Wandel (die *ἀναθυμίασις*), welcher das Unkörperliche in den Körpern (*τὸ ὡς ἐν σώμασιν ἀσώματον*) bilde, worin also doch deutlich genug die ideelle Selbstbewegung des reinen Processes beschrieben ist, wenn Philopon., der bei dieser Beschreibung offenbar andern Berichten folgt, dies auch sich selbst nicht zur Klarheit bringt. — Anderswo (Comment. in Ar. de Phys. Ausc. Venet. 1535. A. 9 u. 10) sagt Philopon. von dem Feuer als *ἀρχή* bei Heraklit: *Ἡράκλειτος μὲν καὶ Ἵππασος τὸ πῦρ ἔλεγον ἀρχὴν τῶν ὄντων εἶναι· διὰ τὸ λεπτομερέστατον* (dies ist also wieder der falsche und schlechte Ausdruck, dem nur, wie oben gezeigt worden, *διεξιὸν διὰ πάντων* zu Grunde liegt) *αὐτὸν εἶναι τῶν ἄλλων καὶ εὔπλαστον* „durch seine ihm eigenthümliche Eigenschaft sich leicht zu formen" i. e. absolute Formveränderung, Uebergang und Umwandlung zu sein, also blos als reinstes

Nicht weniger als Philoponus bringt auch Simplicius die Stelle des Aristoteles und des Plato mit einander in Verbindung, indem er die erstere erklärt (Comm. in de Anim. f. 8.): *περὶ δὲ Ἡρακλείτου συλλογιζομένῳ ἔοικεν, οὐχ ὡς σαφῶς λέγοντος πῦρ ἢ ἀναθυμίασιν ξηρὰν τὴν ψυχήν· ἀλλ' ὡς τοῦ πυρὸς πρὸς τῷ λεπτομερεῖ καὶ τὸ εὐκίνητον ἔχοντος, καὶ τῷ κινεῖσθαι τὰ ἄλλα κινοῦντος, καὶ διὰ ταῦτά τε τῇ ψυχῇ προσήκοντος· ὡς διὰ παντὸς τοῦ ζῶντος ἰούσῃ σώματος, καὶ ὡς τῷ κινεῖσθαι κινητικῇ καὶ ἔτι ὡς γνωστικῇ· ἐν μεταβολῇ γὰρ συνεχεῖ τὰ ὄντα ὑποτιθέμενος ὁ Ἡράκλειτος καὶ τὸ γνωσόμενον αὐτὰ τῇ ἐπαφῇ γινῶσκον, συνέπεσθαι ἐβούλετο ὡς ἀεὶ εἶναι κατὰ τὸ γνώστικον ἐν κινήσει.*

Die Seele **ist** also derselbe dialectische Proceß, welcher die Dingheit constituirt; sie **ist** selbst jene reine Umwandlung ins Gegentheil, jene processirende Identität von Sein und Nichtsein, welche den die Welt durchwaltenden *λόγος* bildet. —

Von hier aus erst ergiebt sich das rechte Verständniß jenes „Ich suchte mich selbst", welches Heraklit als Quelle aller Weisheit gelehrt hat, und jenes Berichtes, daß ihm erst nachdem er auch sich selbst als nichtseiend gefunden, alle Erkenntniß aufgegangen sei (s. Bd. I. p. 301 sqq.).

Weil die Seele so an sich selbst derselbe dialectische Proceß ist, der die objective Welt durchzieht, ist sie also an sich selbst schon alle Vernunft und Erkenntniß. —

Und alles dies, was wir bisher aus den Stellen des Aristoteles, des Plato und der Commentatoren als die wahre Idee und Natur des heraklitischen Erkennens entwickelt haben, wird nun auf das schlagendste bestätigt und außer Zweifel gesetzt durch ein höchst wichtiges und treffliches Zeugniß des Chalcidius, welches aber gleichfalls, wie alle Zeugnisse [1]) dieses Neuplatonikers in Bezug auf Heraklit — wahrscheinlich in Folge des sehr schlechten Index zu den Ausgaben dieses Commentators, in dem nur eine einzige der Anführung in der That nicht werthe Stelle über Heraklit vermerkt ist — bisher stets übersehen worden ist. „Heraclitus

---

Substrat der Idee des Processes, was Philop. noch deutlicher macht, indem er hinzusetzt *οὐ γὰρ δὴ νομιστέον διὰ τὸ εἴδους αὐτὸ λόγον ἔχειν πρὸς τὰ ἄλλα, ὡς περιέκτικον τῶν ἄλλων*, also durchaus nicht als reale Gattung des Seienden, als stofflich in dem Seienden enthaltenes Feuer!

1) Vgl. oben p. 27 u. p. 234. Seiner sonstigen Einsicht über Heraklit macht aber Chalcidius keine Ehre, wenn auch er ib. p. 420 ihm absichtliche Dunkelheit nachsagt: **Juxta dicentem fit obscuritas, cum vel studio dataque opera dogma suum velat auctor ut fecerunt Aristoteles et Heraclitus.**

vero — sagt Chalcidius in Tim. p. 346. ed. Meurs. — consentientibus Stoicis, rationem nostram cum divina ratione connectit, regente ac moderante mundana propter inseparabilem comitatum consciam decreti rationabilis (der λόγος) factam, quiescentibus animis opere sensuum, futura denunciare"; „Herakleitos aber — und ihm beistimmend die Stoiker — verknüpft unsere Vernunft mit der göttlichen die Welt leitenden und regierenden und sagt, daß sie wegen des untrennbaren Geleites Mitwisserin des waltenden Vernunftdecretes sei und indem der Geist von der Thätigkeit der Sinne ausruhe, das Künftige vorher anzeige".

Das „untrennbare Geleit", in welchem sich die Seele zu der intellectuellen Wandelbewegung des Logos befindet, ist es, welches sie des Erkennens theilhaftig macht. Sie ist deshalb Erkennen, weil sie an sich selbst schon dieselbe unsinnliche intelligible Bewegung ist, welche auch alles Dasein als sein Gesetz durchwaltet. Eben deshalb kann aber auch die Seele nicht dadurch erkennen, daß sie sich mit dem Sinnlichen, Fließenden und dessen zufälliger und vorübergehender Besonderheit zusammenschließt (sinnlich wahrnimmt), sondern die Sinnesthätigkeit, welche sie mit den Einzelgegenständen vermittelt, muß gerade ruhen, und in ihr eigenes intelligibles Gedankengesetz muß sich die Seele vertiefen, um hieraus die Welt, welche auch von diesem regiert wird, zu erkennen. Darum erkennt sie dann auch nicht blos das Seiende, sondern ebenso das Künftige (futura). Denn auch alles Künftige wird nur von demselben vernünftigen Gesetze beherrscht und ist durch es vorherbestimmt [1]) (vgl. Anm. zu Bd. I. p. 335 u. 338. u. Bd. II. p. 198, 1.). In keiner Stelle vielleicht tritt der unsinnliche intelligible Charakter der principiellen heraklitischen Bewegung, der objective Idealismus seiner Philosophie und seiner Theorie vom Erkennen, und wie nahe daran diese ist, in die Innerlichkeit des Geistes durchzubrechen, deutlicher hervor, als hier. Jetzt ist auch erst ganz klar jenes Fragment, wie nicht das Wissen des Vielen, sondern nur Eins das Weise sei: die γνώμη zu verstehen, die alles leitet und leiten wird. Was dort die γνώμη heißt, das giebt hier Chalcidius trefflich mit „decretum

1) Soweit ist das futura denunciare bei Chalcidius durchaus und wesentlich heraklitisch. Wenn aber Chalcidius daselbst unmittelbar fortfährt: „Ex quo fieri, ut appareant imagines ignotorum locorum, simulacraque hominum, tam viventium quam mortuorum. Idemque atterit divinationis usum et praemoveri meritos instruentibus divinis potestatibus", so können wir dies, zumal nirgends auch nur eine bestätigende Spur hiervon bei Heraklit vorliegt, nur für stoische Fortentwicklung und Consequenzmacherei erachten; vgl. oben p. 8.

rationabile" wieder und bestätigt hierdurch auf das Entscheidendste*) die von uns über jenes Bruchstück gegebenen Erläuterungen (§ 15; vgl. noch in § 36.).

Diese an sich vorhandene Identität, in welcher sich die Seele, da sie selbst der gleiche dialectische Proceß ist, zu dem die Welt regierenden vernünftigen Gedankengesetz befindet, ist ein für die heraklitische Philosophie sehr wesentliches und festzuhaltendes Moment, durch welches sich nun auch erklärt, wie Heraklit, obwohl er in so herben Ausdrücken tiefster Verachtung die Menschen insgesammt des „eitlen Wähnens" und der aparten, subjectiven Vernunft anklagte, ja die Menschen insgesammt schlechtweg für unvernünftig erklärte (*ἀξύνετοι ἄνθρωποί*, siehe oben § 28.), dennoch ohne jeden innern Widerspruch, sagen konnte und mußte, daß es allen Menschen gemeinsam sei, vernünftig zu sein und daß die Vernunft selbst das Gemeinsame Aller sei. — Dies ist uns zunächst in einem unzweifelhaft echten Bruchstück bei Stobaeus Serm. Tit. III. p. 48. ed. G. I. p. 100. ed. Gaisf. enthalten, von welchem jedoch nur der erste Theil hierstehe, weil es ohnehin bei den ethischen Fragmenten nochmals im Ganzen vorgenommen werden muß: „*Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας, ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκως περ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως*". „Gemeinsam ist allen das Vernünftigsein. Die mit Vernunft Redenden müssen festhalten an dem Gemeinsamen Aller, wie die Stadt am Gesetz und noch viel fester".

Hier soll nur flüchtig auf das sehr bedeutsame Wortspiel aufmerksam gemacht werden, daß nur das *ξυνόν* (Gemeinsame) das *ξυν νόῳ* (Vernünftige) sei, ein Wortspiel, welches die tiefste heraklitische Definition des Vernünftigen enthält. Dieses Gemeinsame Aller ist aber wiederum nicht das gemeinschaftliche Scheinen subjectiver Ansichten, sondern jenes Eine und objectiv Gemeinsame, welches er selbst unmittelbar darauf „das Eine und Göttliche", „*ἓν τὸ θεῖον*" nennt, das Alles durchwaltende Vernunftgesetz des dialectischen Processes, welches auch das Wesen der Seele constituirt und so auch bei den Menschen — trotz alles besondern Dünkens (der *ἰδία φρόνησις*), trotz alles Sichabsperrens und für sich Beharrenwollens — ihre wahrhafte Gemeinsamkeit bildet. —

---

*) Und zeigt auch wieder wie Recht wir hatten in der Anm. zu Bd. I. p. 338 u. 341 uns gegen die Auffassung und Uebersetzung der *γνώμη* durch „Intelligenz" aussprechend, auf ihre strenge Objectivität als „objectives vernünftiges Gesetz" zu bestehen, decretum rationabile!

Auf demselben Grunde beruht auch der andere bei Stobäus ib. T. V. p. 74. G. T. I. p. 151. Gaisf. als ein Fragment Heraklit's mitgetheilte Ausspruch: *Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν*" „allen Menschen ist es gemeinsam, sich selbst zu erkennen und vernünstig zu sein". Zwar was den Ausspruch als solchen betrifft, so können wir ihn keinesfalls als Fragment anerkennen, treten vielmehr wegen der offenbaren und Heraklit ganz fremden Maximenform desselben dem Gefühl Schleiermacher's bei (p. 530), daß er gemacht sei; aber die Grundlage, auf welcher dies Sprüchelchen von einem späteren Sentenzenfabrikanten gemacht worden ist, ist eben die obige und echt heraklitische.

In demselben tiefen Sinne, weil die Seele selbst absoluter Proceß und so an sich selbst schon mit dem absoluten Gesetz identisch sei, konnte daher Heraklit auch das Wahre als das Offenbare und nicht Verborgene etymologisirend definiren. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in dieser Hinsicht echt heraklitischen Inhalts ist, was uns Sextus (adv. Math. VIII. 8.) von Aenesidemos berichtet, er habe mit seinen Anhängern nach Heraklit das Allen gleichmäßig Erscheinende Wahrheit, das Andere Lüge genannt „*ὅθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην*", „weshalb auch das Wahre mit Recht so genannt werde als das Nichtverborgene vor der allgemeinen Einsicht", wobei man sowohl um sich des echt heraklitischen Grundtons der Stelle zu versichern, als auch um wahrhaft zu verstehen, in welchem Sinne Heraklit das Wahre als das Offenbare hinstellen konnte, — in dem Sinne nämlich, daß es das Sichselbstoffenbarende sei — man sich erinnern muß, wie er sein Absolutes selbst, das intelligible Feuer, zum Unterschiede von dem sinnlichen als das nicht Untergehende bezeichnet, welches Absolute daher ebenso seinerseits das Unverborgene ist, wie ihm selbst wieder Alles unverborgen bleibt.

Es ist von großer Wesentlichkeit für die Philosophie Heraklit's und muß daher noch einen Augenblick näher betrachtet werden, daß und warum ihm das Erkennen nicht ein von der Initiative des Individuums ausgehendes Erfinden und Ersinnen, sondern ein Sichselbstoffenbaren des Objectiven und Absoluten selber war. Denn, wie wir gesehen, die Seele ist ihm derselbe dialectische Proceß, wie das objective Weltall, und das Erkennen besteht ihm darin, daß sie die Dinge in ihrem objectiven Wandel begleitet, daß sie die dieselben erzeugende Bewegung, mit der sie identisch ist, mitmacht. Das Erkennen ist ihm also nur ein Sichselbsterfassen derselben objectiven Substanz, welche auch die Dingheit und das objective Weltall constituirt.

Es ist nur dasselbe Eine und Göttliche — das er deshalb auch das Eine Weise nannte — dessen sich vollbringender Lebensproceß die Welt der Erscheinungen und dessen Wissen von sich das Erkennen bildet. Es ist nur jener τρόπος τῆς διοικήσεως τοῦ παντός, jenes das Universum erzeugende Wendegesetz, welches im Erkennen zum Wissen von sich selbst, zur Selbstexegese gelangt (cf. Sextus Emp. adv. Math. VII, 132 sq.).

Alle dagegen vom Individuum ausgehende, durch die Vertiefung desselben in sich selbst und sein eigenes Denken hervorgebrachte Erkenntniß gehört ihm noch in die ἰδία φρόνησις, in die aparte und willkürliche Privatvernunft des Menschen. Mit Heraklit wird daher zum Erstenmale der philosophische Standpunkt erobert, daß das Erkennen nur das Wissen des Objectiven von sich selber ist. — Von hier aus fällt jetzt auch ein weiteres Licht auf die bereits im Bd. I. p. 29 betrachteten Bruchstücke des Ephesiers, in welchen er von der Sibylle sagt, daß sie: „οὐκ ἀνθρωπίνως ἀλλὰ σὺν θεῷ", „nicht menschlich, sondern mit dem Gotte" gesprochen habe und von der er deshalb rühmt, „daß ihre Stimme durch die Jahrtausende reicht durch den Gott, διὰ τὸν θεόν". Denn schwerlich sollte das doch nach ihm von der Sibylle allein gelten, sondern es wurde offenbar (siehe a. a. O.) von ihm nur angeführt, um zu zeigen, wie auch das wahre philosophische Erkennen, wie auch sein eigenes Werk nur eine solche Sichselbstoffenbarung des Objectiven und Göttlichen, ein Sprechen Gottes und durch den Gott sei[1].

1) Von hier aus erklärt sich auch was uns Diog. L. IX, 6. und Tatian. Orat. ad Graec. p. 11. ed. Ox. erzählen, Herakleitos habe sein Werk im Tempel der großen Göttin zu Ephesos niedergelegt, eine Nachricht, an deren streng historischer Wahrheit zu zweifeln diesmal nicht der leiseste Grund vorliegt. Aber freilich wird Niemand mit dem Grunde, den Tatian für diese Handlung annimmt, übereinstimmen wollen, in eitlem Hochmuth habe dies Heraklit gethan, damit später „in geheimnißvoller Weise die Erscheinung des Buchs erfolge" — „ὅπως μυστηριωδῆς ὕστερον ἡ ταύτης ἔκδοσις γένηται". Ebensowenig aber ist es uns möglich, uns mit Creuzer's Ansicht einverstanden zu erklären, der hierin (Symb. II. p. 595) „ein frommes Opfer", das Heraklit der großen Göttin brachte, erblicken will. — Was unsere eigene Meinung über diese Handlung Heraklit's, deren Bedeutsamkeit jedem ins Auge fallen muß, anbetrifft, so müssen wir zunächst auf die bereits Bd. I. p. 42 sqq. und anderwärts bei ihm nachgewiesene charakteristische Eigenthümlichkeit nicht nur des Symbolischen überhaupt, sondern auch symbolischer Handlungen zurückverweisen.

Wir müssen ferner an eine religiöse Anschauung und Sitte der Aegypter erinnern. Bei den Aegyptern durfte bekanntlich (Jamblichus de myster. Aeg. I, 1. Galenus adv. Julian. imit. T. V. p. 337. ed. Bas.) kein Name eines

Daß dies Sichselbstoffenbaren des Objectiven und Wahren aber immer nur auf das an sich zwischen der Wahrheit und dem Bewußtsein oder der Seele stattfindende Verhältniß geht und Sextus sehr irren würde, wenn er die Sache so verstehen wollte, als sei nun auch effectiv das Wahre für das empirische Bewußtsein vorhanden und von der Masse der Menschen eingesehen, daß jene Selbstoffenbarung des Wahren immer nur eine objective, im Weltall und der eigenen Natur der Seele vorhandene bleibt, ohne sich jedoch für den in ihren aparten Verstandesdünkel versenkten

---

Erfinders oder eines Verfassers genannt werden; alle Werke wurden dem Gotte Hermes zugeschrieben. „Mit Recht wurde von Alters her geglaubt — sagt bei Jamblichus l. l. der ägyptische Priester Abammon in Erwiederung auf den Brief des Porphyrios an Anebo — daß Hermes, der Gott der Rede, allen Priestern gemeinsam sei; denn der die wahre Erkenntniß der Götter lehrt, ist nur Einer in Allen; daher auch unsere Vorfahren alle ihre eigenen philosophischen Schriften ihm zuschrieben und mit seinem, des Hermes, Namen benannten". — „Jede Erfindung, jede Vermehrung des Wissens wurde vom gesammten Priesterrathe geprüft und wenn sie bewährt und nützlich befunden wurde, auf Säulen eingegraben, die an heiligen Orten aufbewahrt wurden" (Creuzer Symb. u. Myth. II. 296; cf. ib. p. 7. und p. 111). — Die späteren Pythagoräer behielten diese ägyptische Sitte insofern bei, indem sie bekanntlich alle Schriften ihrer Schule dem Pythagoras zuschrieben. Aehnlich und doch anders Herakleitos. Bei ihm war die jenem religiösen Gebrauche zu Grunde liegende Anschauung von dem in Allen gemeinsam wirkenden objectiven Geiste, von der in der menschlichen Erkenntniß der Götter vorsichgehenden Selbstoffenbarung Gottes, wie gezeigt worden erst zu ihrem bewußten Gedanken, zu ihrem philosophischen explicirten Selbstverständniß und ihrer systematischen Nothwendigkeit erhoben worden. Er wollte wieder wie anderwärts nur eine *γνώμη* versinnlichen, indem er sein Werk in den Tempel der großen Göttin niederlegte, damit, wie insoweit Tatianus ganz richtig sagt „von da aus die Ausgabe geschähe". Aber nur eine solche symbolisch-bedentsame Handlung sollte es sein, ohne den practischen Ernst des religiösen Gebrauchs. Denn weit entfernt, die Spuren seiner Persönlichkeit an dem Werke zu tilgen, trat diese auf das markigste und unverhüllteste in demselben hervor und gleich im Eingang wird sein erkennendes Ich direct dem Verkennen der Andern entgegengesetzt. — Aus dieser wie in jener symbolischen Handlung, so gewiß auch in seinem Werke selbst noch deutlicher ausgesprochenen tiefen Anschauung Heraklit's hat sich aber vielleicht noch eine andere merkwürdige Spur erhalten. Denn wir können nur wieder in demselben Sinne wie oben (Bd. I. p. 42, 1.) in dieser seiner Theorie die Entstehungsmöglichkeit erblicken für das später gebildete und ihm selbst in den falschen Briefen (im ersten Brief bei Stephanus an Hermodorus) in den Mund gelegte sonderbare Geschichtchen, die Ephesier hätten die Anklage gegen ihn erhoben, daß er seinen eigenen Namen auf einen Altar im Tempel setzend sich selbst habe zum Gotte erklären wollen (*ὡς ὅτι ἐπέγραψα τῷ βωμῷ οὗ ἐπέστησα τὸ ἐμὸν ὄνομα, θεοποιῶν ἄνθρωπον ὄντα ἐμαυτόν*).

Subjectivismus der Menschen zum subjectiven Wissen derselben zu bringen, ist uns bereits aus den eben so zahlreichen als markigen Fragmenten bekannt, in welchen wir Heraklit die klägliche Verblendung und Unvernunft der Menschen haben schildern hören, und belegt sich noch durch ein Fragment, welches den Grund dafür angiebt, warum jene Wahrheit zugleich so offenbar und doch so verborgen sein könne. Das Fragment bildet das Ende einer Stelle des Clemens (Strom. V. c. 14. p. 252. Sylb. p. 699. Pott.), der ihm seine eigene Nutzanwendung vorausschickt: *ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθὴ, καθ' Ἡράκλειτον „ἀπιστίῃ γὰρ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι“.*

Denn nur die hervorgehobenen Worte sind, wie bereits Schleiermacher p. 335 sqq. obwohl sehr schüchtern vermuthet, dem Heraklit angehörig und die zweite von Schleiermacher nur eventuell gegebene Uebersetzung ganz richtig: „durch seine Unglaublichkeit entschlüpft — das Wahre nämlich — dem Erkanntwerden“. Die Unglaublichkeit des Wahren aber besteht darin, daß die absoluten Gegensätze mit einander identisch sein sollen, daß Jedes in sich selbst sein eigenes Gegentheil sei, jener Satz, in welchem dem Heraklit eben die absolute Wahrheit bestand und den er seiner Philosophie als das Princip aller Erkenntniß und als seine eigenste Entdeckung vorausschickte (siehe § 28.), ein Satz, dessen Unfaßbarkeit und Unglaublichkeit für den subjectiven Verstand er trefflich erkannt hatte, wie er im Gegensatze hierzu als das dem Verstand Plausible und „Scheinbare“ jene einfache auf sich beruhende Identität der Dinge mit sich bezeichnet hatte, vor der sich aber der wirklich Erkennende zu hüten weiß (siehe das Fragment p. 321 sq.).

Verwunderlich ist nur, daß Schleiermacher aus einer, wie er indeß selbst zu fürchten erklärt, übertriebenen Nachgiebigkeit gegen die Herausgeber des Clemens die ganze Stelle von *ἀλλά* ab als Fragment druckt, sich eine Seite lang damit abquält, sie als heraklitische Worte aufzufassen und zu deuten und dann erst mit solcher Ungewißheit die Vermuthung wagt, es könnten vielleicht blos die letzten Worte als heraklitische, der Anfang aber von *ἀλλὰ—ἀγαθή* als Interpretation und Meinung des Clemens zu fassen sein. Es ist vielmehr ganz evident, daß letzteres der Fall ist. Denn nicht nur haben die Worte *γνώσεως βάθη* einen entschieden christlichen Klang, während sie dem Heraklit schon um ihrer abstracten Ausdrucksweise durchaus unähnlich sind, nicht nur erfordert der Zusammenhang der Stelle, daß Clemens seine Ausdeutung und Nutzanwendung der heraklitischen Worte diesen selbst vorausschickt, sondern es wird doch auch für Niemand, der Clemens eigene Ansicht über diesen Punkt, seine Allegorisirungstheorie,

kennt, zweifelhaft sein können, daß er hier eben seine eigene Meinung aussprechen und mit Heraklit belegen, resp. aus ihm herausdeuten will. Man vgl. z. B. nur die fast wörtlich ähnliche Stelle Strom. II. c. 1. p. 154. Sylb. p. 429. Pott.: — — — *καὶ ὡς τὰ μάλιστα τὸ ἐπικεκρυμμένον τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας, τὸ συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνιγματῶδες εἶδος, ἐζήλωσαν οἱ πραγματικῶς τὰ τῶν ἀρχαίων φιλοσοφήσαντες χρησιμώτατον, μᾶλλον δὲ ἀναγκαιότατον, τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας ὑπάρχον·* und Strom. V. c. 4. p. 237. Sylb. p. 657 sqq. Pott. etc.

§ 34. Fortsetzung. Methode des Erkennens.

Immer und immer aber entsteht von Neuem die Frage, wie gelangt die Seele also dazu, dies Unglaubliche zu erkennen? wie wird diese an sich seiende und beständig vor sich gehende Offenbarung der Wahrheit für uns?

Um zu sehen, ob und welche Antwort auf diese Frage Heraklit gegeben hat und geben konnte, müssen wir zuvor die Resultate dessen, was wir über das heraklitische Erkennen gehabt haben, kurz zusammenfassen.

Formal ausgesprochen, besteht das Erkennen in der Vermittelung des Subjects mit dem Allgemeinen, d. h. mit jenem Einen und göttlichen Logos, dem Alles durchwaltenden Gesetz des Gegensatzes. Allein es frägt sich eben, wie bewirkt sich diese Vermittelung? Das Leben selbst ist diese Vermittelung, aber nur als seiende, nicht für das Subject selbst vorhandene Vermittelung; das Erkennen daher mit ihr noch nicht gegeben. Ebensowenig ist es, nach Heraklit, schon mit dem Zustande des Wachseins gegeben. Im Proceß der sinnlichen Wahrnehmung vermittle ich mich zwar nun auch für mich selbst mit einem Andern; es kommt mir im Wachen, durch das Sehen zumal, die Außenwelt als die Eine und Allgemeine zum Bewußtsein, gegen welche sich die wahrnehmenden Subjecte als das Besondere bestimmen und ihre abweichende Einzelheit insoweit aufgeben. Aber diese Allgemeinheit ist selbst nur noch ganz formelle, noch nicht die reelle und wahrhafte Allgemeinheit des Inhalts, des Alles durchwaltenden Logos. Oder mit andern Worten: die Sinne lügen, sie spiegeln mir ein festes Bestehen vor, oder, was hiermit identisch, sie zeigen mir diese in sich Eine und allgemeine Welt nicht in ihrer wahren innern Identität und Allgemeinheit auf, sondern als eine Vielheit von einander unterschiedener und scheinbar fest gegen einander auf sich und für sich beharrender Einzelheiten. Die Sinne also vermögen gleichfalls noch nicht die

Erkenntniß des Logos zu gewähren. Im Gegentheil, sie verbergen denselben, indem sie überall den Schein fester, für sich bestehender Besonderheit verbreiten. Sie täuschen und trügen.

Das wirkliche Organ der Erkenntniß ist vielmehr die Seele. Sie ist identisch mit dem weltbildenden Logos selbst; sie ist an sich derselbe reine Proceß, die processirende unaufgehaltene Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, welche das objective All durchwaltet. Und zwar ist sie diese Identität nicht, wie das sinnlich Existirende, in der Form des einseitigen festen Seins, sondern als ungetrübte, unsichtbare Harmonie (s. Bd. I. p. 98 sqq. u. sonst), als die absolute Vermittelung von Sein und Nichtsein als ideeller unaufhaltsam ineinander übergehender Momente; nur darum ist sie eben identisch mit dem allgemeinen Logos selbst, zu welchem sich das sinnliche Dasein zugleich als Verwirklichung und Entäußerung, als Realisation und Trübung verhält (vgl. §§ 4. 5. 6. 18.).

Um dieser ihrer ansichseienden Identität willen mit dem absoluten Proceß, der das innere Gesetz des Daseins bildet, oder weil sie selbst diese reine Bewegung ist, ist die Seele an sich bereits alle Vernünftigkeit und alle Erkenntniß. Sie ist objective und absolute Erkenntniß, weil sie absolute Bewegung ist.

Wir haben bereits nach einer Seite hin das Hohe betrachtet, das in dieser Bestimmung enthalten ist. Es bleibt zuvörderst übrig, das noch nach einer andern Seite hin darin Enthaltene zu betrachten. Gerade darin erst, daß die Seele selbst der λόγος ist, welcher der objectiven Welt zu Grunde liegt, gelangt die heraklitische Philosophie zu ihrem wahrhaften Abschluß; gerade hieran erst läßt sich das Verständniß ihrer ganzen Bedeutung und ihres innersten Punktes erlangen. Denn gerade hiermit ist gegeben, daß dieser weltbildende λόγος, daß dieses heraklitische absolute Gesetz des objectiven Daseins an sich nichts Anderes, als der **Gedanke** ist, daß es an sich bereits vollständig der νοῦς des Anaxagoras ist und das in den heraklitischen Bestimmungen seines Absoluten bereits Gegebene nur ausgesprochen zu werden braucht, um den νοῦς zu haben; eine Erkenntniß, die, wie früher gezeigt, bereits Plato besessen und ausgesprochen hat. — Mit der Philosophie Heraklit's ist also bereits der Gedanke als Princip des Daseins gegeben und wir stehen an jenem epochemachenden Abschnitt in der Geschichte des Geistes, an welchem die Naturphilosophie in die Philosophie des Gedankens umzuschlagen im Begriff ist, ja nach ihrem innersten, sich selbst noch verborgenen Princip bereits umgeschlagen ist! Noch mehr! Mit jener Erkenntniß, daß die Seele identisch mit dem das All durchziehenden λόγος und also die

absolute Bewegung des processirenden Gegensatzes ist, ist nicht nur die Gedankennatur der objectiven Wirklichkeit, es ist auch die — eigene Natur des Gedankens erkannt, Bewegung ins absolute Gegentheil und in diesem mit sich selbst identisch zu sein! Heraklit muß deshalb der Vater der objectiven Logik genannt werden.

Aber ebensowenig darf der Punkt übersehen werden, nach welchem es seiner Philosophie, und zwar in ihrem innersten Principe selbst, noch wesentlich ist, Physik zu sein. Denn das erst ergiebt das concrete Verständniß heraklitischer Philosophie und des merkwürdigen historischen Uebergangspunktes, den sie in der genetischen Entwickelung des Geistes bildet, zu sehen, wie bei ihr Physik und (objective) Logik in Einen Krystall untrennbar zusammenschießen, wie sie ebensosehr noch Physik als schon Logik ist, d. h. wie ihr Princip selbst, — denn nur von diesem kann hier die Rede sein — noch ebenso wesentlich physisch als logisch ist.

Diese physische Seite ist folgende: Die Seele ist, wie wir gesehen haben, deswegen alle Erkenntniß, weil sie derselbe Proceß, dieselbe absolute Bewegung und Umwandlung, wie das objective Dasein, ist, dessen Bewegung mitmachend sie dasselbe erkennt.

Die Seele ist somit Erkennen, nicht als in sich reflectirte, sondern als **objectiv-seiende**; noch nicht als wissende, in sich oder für sich seiende, sondern selbst noch als daseiende genommen. Sie ist Erkennen noch als Substanz[1]), noch nicht als Subject!

Hiermit hängt denn auch die Antwort zusammen, die auf die Frage gegeben werden muß:. wie gelangt bei Heraklit die Seele zu der Erkenntniß jener von den Sinnen verdeckten Wahrheit, wie vollbringt sie die Vermittelung mit dem Allgemeinen, in welchem diese Erkenntniß besteht? Eine Frage, auf deren Lösung wir eben in diesem § ausgingen. — Es ist klar, daß trotz alles Bisherigen diese Frage noch keineswegs wahrhaft gelöst ist, auch damit noch nicht, daß die Seele ihrer Natur nach absolute Bewegung und somit an sich selbst alle Wahrheit ist. Für uns ist freilich hierin die Bestimmung vorhanden, daß sie nur für sich zu werden hat, was sie an sich schon ist. Allein es handelt sich nicht darum, was an sich oder für uns, es handelt sich hierbei darum, was für Heraklit selbst hierüber

1) Vgl. hierzu was wir an verschiedenen Orten über diese Identificirung des Subjectiven und Objectiven bei Heraklit gesagt haben; man vgl. auch die oben p. 18 bezogene hippokratische Stelle, welche dies sehr deutlich hervortreten läßt: *δοκέει δέ μοι ὁ καλέομεν θερμὸν ἀθανατόν τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὁρῇν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι.*

vorhanden war, wie für ihn selbst die Seele ins Wissen und Fürsichsein zu bringen hat und zu bringen vermag, was sie an sich ist.

Das Fürsichsein der Seele ist aber sofort eine Bestimmung, welche Heraklit nicht kennt, die ihm vielmehr als ἰδία φρόνησις, als Versenkung in die aparte Besonderheit, als Traum und Wähnen gilt.

Soll die Seele erkennen, so kann sie dies bei ihm vielmehr nur durch Abstreifung des Fürsichseins überhaupt. Als seiende — welches Sein hier natürlich nur darin besteht, absolute reine Bewegung zu sein, — d. h. ihrer Substanz nach ist sie alle Wahrheit und Erkennen.

Allein es ist wie gesagt, offenbar, daß hiermit die uns beschäftigende Frage doch noch in keiner Weise beantwortet ist. Die Seele ist hiernach immer nur an sich Erkenntniß; hat sie noch nicht; es ist noch nicht gegeben, wie sie ins Wissen bringt, was sie an sich ist. Denn wenn die Seele als objectiv seiende, weil sie reine processirende Bewegung ist, absolute Erkenntniß ist, so muß zunächst die Frage so gestellt werden: wie ist hiernach der Irrthum möglich? Ist die Seele schon als seiende, um ihrer Substanz willen, weil sie nämlich absolute Bewegung ist, objective Erkenntniß, — so muß jede Seele — denn jede Seele ist in Bezug auf diese ihre Substanz mit der andern Seele identisch — gleichmäßig objective Erkenntniß sein.

Wenn die Seele nicht qua in sich reflectirte, sondern qua seiende ererkennt, so müssen alle Seelen, weil sie sind, was sie sind, die absolute Erkenntniß eo ipso haben. Gleichwohl ist dies nach Heraklit durchaus nicht der Fall, die Menschen sind vielmehr im eitlen Wähnen begriffen. Auf jene Frage, wie ist, wenn die Seele schon vermöge ihrer objectiven Natur als Bewegung die Erkenntniß hat, der Irrthum auch nur möglich? ist daher in der heraklitischen Philosophie nur Eine Antwort denkbar. Die Seele ist jene reine und absolute Bewegung eben nur ihrer allgemeinen Substanz nach. Dadurch aber, daß die Seele individuelle Seele wird, daß sie ins leibliche Dasein tretend die Sinne anzieht und sich selbst so versinnlicht, ist ihre Wirklichkeit nicht mehr ihrem Ansichsein gleich. Sie ist nicht mehr absolute Bewegung oder Gott, sie ist gestorbener Gott. Als wirkliche individuelle Seele ist sie gehemmte Bewegung, kann sich ins für sich seiende Beharren versenken, kann ihr eigenes Wesen statt als reinen Wandel, als festes Beharren anschauen. Und deshalb nennt auch Heraklit das so seine eigene Substanz verkennende menschliche Gemüth ohne Einsicht, aber das sich mit seiner Substanz identische, sich nach ihr wissende göttliche Gemüth hat Einsicht (§ 40.).

Aber kann die individuelle Seele trotzdem, daß ihre eigene Substanz

ist, reine Bewegung zu sein, sich als versinnlichte, ins feuchte Element des Daseins getretene so verkennen, so entsteht wieder die obige Frage: welches also, wenn ihre objective Natur hierzu nicht schlechterdings ausreicht, ist der Weg zu dieser wahren Erkenntniß ihrer selbst, welches ist die Methode dieser Vermittelung mit dem Allgemeinen, durch welche sie sich ihrer Wahrheit bewußt wird?

Damit sind wir aber wieder an den Anfang der Untersuchung zurückgeworfen und die Frage als unlösbar gefunden.

Es hilft auch Heraklit nichts, die in concreto richtigsten Antworten zu geben: es hilft ihm nichts zu sagen, das Weise bestehe darin, die *γνώμη* zu kennen, welche Alles durch Alles leitet, oder die Vernunft sei die Auslegung der Weise, welche weltbildend das All durchdringt. Es sind dies die tiefsten und gedankenvollsten, noch heute wahrsten Definitionen des Erkennens und der Vernunft. Aber als Antwort auf unsere Frage würden sie eine petitio principii enthalten. Denn es handelt sich eben darum, das formale Princip, den Weg zu bestimmen, wie die Seele sich die Erkenntniß dieser *γνώμη* zu erzeugen vermag.

Ebensowenig würde es eine Lösung dieser Schwierigkeit enthalten, wenn man auf die Sätze von der trockenen und feuchten Seele zurückgehend sagen wollte: wenn die Seele feurig-trocken ist, hat sie diese Erkenntniß, die sie verliert, je mehr sie sich der Feuchtigkeit hingiebt. Denn diese Sätze, so richtig sie sind, sagen nur ganz dasselbe, blos in einem mehr physischen Gewande, was wir bisher in der reineren Form des Gedankens betrachtet haben[1]).

Abgesehen davon, daß die Seele, wegen des sinnlich-feuchten Leibes, den sie angezogen, überhaupt nicht mehr absolut-reines Werden, absolute feurige Trockenheit sein kann, frägt es sich ja eben, wie vollbringt es die Seele, sich als möglichst feurige Trockenheit oder reine Bewegung zu erhalten, resp. dazu zu machen.

Denn einen inhaltlichen Irrthum würde es einschließen, zu glauben, Heraklit habe sich die einen menschlichen Seelen von Natur feurig-trocken,

1) Vielmehr empfangen jene Sätze erst von hier aus ihr letztes Verständniß und ihre wahre Begründung. Jetzt erst wird vollständig ersichtlich sein, warum die trockene Seele die beste ist, warum sie den feuchten Leib durchschießen muß wie ein trockener Strahl die Wolke, warum sie durch das Feuchtwerden die Erkenntniß verliert, wenn doch ihr Erkennen eben nur darin besteht, den rastlosen dialectischen Fluß des Seienden immer mitzumachen, gleichen Schritt haltend neben ihm herzulaufen (*συμπαραθέον αὐτοῖς* i. e. *τοῖς πράγμασι ἐν κινήσει οὖσι*), wie uns Simplicius, Philoponus und Platon sagten.

die andern aber von Haus aus feucht gedacht und zwar so, daß die ersten von Natur mit Erkenntniß begabt, die feuchten aber durch ihre physische Natur in der Unmöglichkeit seien, sich zu trocknen zu machen und so zur Erkenntniß zu erheben. Von Haus aus sind die Seelen alle gleich; denn ihrer Substanz nach sind sie alle ein und dasselbe, gestorbene Götter, das reine Werden als seiend gesetzt. Die relativen Unterschiede der Feuchte und Trockenheit werden ihnen erst durch ihre eigene Bewegung, je nachdem sie sich auf das beharrende sinnliche Dasein, das Gebiet des Feuchten einlassen, oder im reinen Wandel, im Nichtsein ihr Dasein zu haben wissen.

Wie wenig eine solche Naturschranke der Erkenntniß für besondere Seelen im Sinne Heraklit's gelegen, zeigt sich, um von einer ausführlicheren, nach allem Früheren unnöthigen Beweisführung zu abstrahiren, in seinem eigenen Ausspruch, daß es Allen gemeinsam ist, vernünftig zu sein, daß das Wahre das allgemein Offenbare ist, daß man dem Allgemeinen folgen könne und solle ꝛc.; am einfachsten aber darin, daß Heraklit überhaupt keine von Haus aus individuelle Seele kennt, sondern es das dem stofflichen Körpergebilde von Außen kommende schlechthin Allgemeine (περιέχον) ist, welches den Körper ergreift und ihn in seinen Proceß hineinreißend beseelt, zur Seele entzündet. „Der Lebende ist die Entzündung des Todten" (s. dies Fragment oben p. 298 sqq.).

Es sind also von Haus aus und der Substanz nach alle Seelen gleich. Die Unterschiede des Erkennens wie des Verkennens, der Feuchte wie der Trockenheit können sie sich erst selbst in ihrer Bewegung erzeugen. Das Erkennen ist für Alle da.

Es erhellt somit, daß es nirgendswo im Systeme Heraklit's, so consequent abgeschlossen dies in jeder andern Hinsicht ist, eine consequente Antwort auf die Frage giebt, welches der Weg für die Seele, das Organ der Erkenntniß, sei, um zum Erkennen zu gelangen. Man muß aber nicht glauben, dies läge an der Lückenhaftigkeit der Fragmente und Zeugnisse, die uns erhalten sind. Es wird vielmehr aus der bisherigen Entwickelung bereits evident geworden sein, daß es in der heraklitischen Philosophie auf diese Eine Frage keine consequente und principielle Antwort geben konnte*).

*) Hier, in der Lehre vom Erkennen, ist also die Schranke der heraklitischen Philosophie, und nicht in der kosmischen Ontologie oder Physik, wie Zeller meint p. 497: „Fragen wir aber, warum Alles nur im Werden und nirgends ein beharrliches Sein zu finden sei, so ist seine einzige Antwort: weil Alles Feuer ist". Die wahre Antwort Heraklit's hierauf ist vielmehr in seinem ideellen Logosbegriff und dem Verhältniß desselben zur sichtbaren Harmonie gegeben, eine Lehre, welche den tiefsten, aber bisher stets übersehenen Centralpunkt heraklitischer Philosophie bildet.

Und der Grund hiervon liegt eben in jener oft hervorgehobenen noch ununterschiedenen Identität des Subjectiven und Objectiven bei ihm; er liegt darin, daß er die Seele noch qua objectiv seiende, als Bewegung, Erkenntniß sein läßt. Oder mit andern Worten: er liegt darin, daß dieser Philosophie das Fürsichsein des Geistes, die Insichreflexion des Denkens noch nicht aufgegangen, daß sie noch Logik-Physik ist und ihr das allgemeine Fürsichsein des Geistes selbst noch als die abzuthuende Besonderheit, als ἰδία φρόνησις gilt.

Weil sie den Geist noch als **unterschiedslos** dieselbe Bewegung, wie die Objectivität setzt, fällt das Princip des Erkennens über die Grenze dieser Philosophie hinaus; es kann erst auf dem Boden des als für sich seiend, als Innerlichkeit erkannten Geistes auftreten. Weil sie den Geist noch als reine Objectivität auffaßt, — (und auch nur deshalb, nicht, wie in der Regel angenommen wird, wegen des Feuers als Princip der Dinge 2c. oder ihrer sonstigen physikalischen Ausführungen wegen ist sie überhaupt noch wesentlich Physik) — mangelt ihr noch das Princip seines Fürsichseins und die Methode seiner Selbstverinnerlichung. Es mangelt ihr Weg und Methode des Wissens, weil ihr der principielle Boden des Wissens, das subjective Moment des Geistes mangelt. Zwar hat sie bereits die objective Natur des Gedankens, das Ansich des Geistes erkannt, Entgegensetzung in sich selbst zu sein. Aber diese eigene Natur des Geistes selbst ist ihr noch versteint in der Form des objectiven Seins.

So ist sie der ungeheure Drang des Geistes diese Versteinerung, die ihr noch ebenso wesentlich als innerlich bereits überwunden ist, zu durchbrechen, eine Befreiung, die erst das Zauberwort des Anaxagoras vollbringt, welcher das Eine Weise, den Namen des Zens ausspricht, den Heraklit als das, was immer ausgesprochen und nicht ausgesprochen werden will, definirt. —

Täuschen wir uns nicht, so hat Heraklit auch selbst sich dem Gefühle nicht entziehen können, daß trotz der Consequenz seines Princips und der concreten Wahrheit der Definitionen, die er über den Inhalt der Erkenntniß und Vernunft vorbrachte, dennoch in seiner Philosophie keine Methode, kein Weg und Princip der Vermittelung gegeben war, durch welche sich die Seele jene durch ihre Unglaublichkeit so schwierig zu fassende, durch den Schein und den Trug der Sinne versteckte Wahrheit, die Einsicht von der processirenden Identität des absoluten Gegensatzes mit Nothwendigkeit zu erzeugen vermöge. Täuschen wir uns nicht, so sind die Bruchstücke noch vorhanden, in welchen dieser Mangel eines sichern und

bestimmten formellen Weges zur Erkenntniß, der Mangel einer durch seine Principien gegebenen nothwendigen Vermittelungsweise des Subjectes als wissenden mit dem Allgemeinen oder der Wahrheit, von Heraklit selbst ausgesprochen worden ist; ein Mangel, der freilich nicht von ihm, wie in unserer Reflexion, als Mangel seines Systems, sondern wiederum als objective Beschaffenheit der Seele und der dialectischen Natur der Wahrheit hingestellt wurde.

Wir meinen zunächst ein sehr dunkles und nur in diesem Zusammenhang Licht empfangendes Fragment, welches Clemens (Strom. II. c. 4. p. 158. Sylb. p. 437. Pott.) also referirt: *τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον παράφρασας εἴρηκεν „„Ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει ἀνεξερεύνητον ὂν καὶ ἄπορον““.* Schleiermacher verbessert *ἔλπησθε* und *ἐξευρήσετε* aus der Mittheilung des Theodoret (T. IV. p. 716. ed. Hal.): *„Ἐὰν μὴ ἐλπίζητε, ἀνέλπιστον οὐχ εὑρήσετε ἀνεξεύρητον ἐὸν καὶ ἄπορον“* [1]), läßt hier aber das *ἀνεξεύρητον* stehen, welches jedoch in *ἀνεξεύρετον* oder besser *ἀνεξερεύνητον* umzuwandeln ist: „Wenn ihr nicht hofft, so werdet ihr das Ungehoffte nicht finden, da es unfindbar ist und unzugänglich“.

Es ist klar, welche Freude der Bergpredigtston dieses Dictums den Kirchenschriftstellern für ihre Zwecke gewähren mußte; deshalb theilen sie es uns auch so aus seinem Zusammenhang gerissen mit, daß es auf den ersten Blick schwer ist, auch nur etwas Wahrscheinliches über die Gedankenverbindung zu sagen, in der es bei Heraklit gestanden haben mag. — Allein jenes Ungehoffte, Unfindbare und Unzugängliche kann, wie sich aus allem Früheren (siehe bes. das Fragment Bd. I. p. 344 sqq. p. 349) ergiebt, doch schwerlich etwas Anderes sein, als das aller sinnlichen Existenz enthobene, daher auch auf keinem sinnlichen Wege ausfindig zu machende und anzutreffende, auch nicht durch die einem solchen sinnlichen Pfade vergleichbare sinnliche Wahrnehmung — welche die Dinge für beharrende und mit sich selber identische nimmt — zu erreichende Göttliche, die erkannte Idee des Werdens als der Identität und reinen Wandelbewegung von Sein und Nichtsein.

Dies zeigt auch ein anderes, freilich sehr verdorbenes und erst wieder-

1) Denn die Interpunctation des Hugo Grotius, Prolegom. in Stob. (p. LXIII. ed. Gaisf. Lips. 1823) *ἐὰν μὴ ἐλπίζησθε ἀνέλπιστον, οὐχ κτλ.* ist offenbar falsch und sinnraubend und zwingt ihn daher auch zu der sinnwidrigen Uebersetzung: Nisi speretis quod supra spem est, non invenietis id quod inveniri nequit.

herzustellendes Fragment, welches wir wegen seines inneren Zusammenhanges mit dem vorigen bis hierher verspart haben, obwohl es in anderer Hinsicht schon bei der Darstellung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* seine Stelle hätte finden müssen und welches uns Diog. L. (IX, 7.) also mittheilt: „*λέγεται δὲ καὶ ψυχῆς περατέον, ὃν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*“. Diese Stelle hat seit je zahlreiche und äußerst unglückliche Emendationsversuche erfahren müssen, z. B. den des Lipsius (Physiol. Stoic. III. c. 9.) der lesen will: „*ψυχῆς περὶ, ἐατέον· ὡς οὐκ ἂν κτλ.*“, oder Kühne's, der uns dabei äußerst freigebig mit einem Buch über die Seele beschenkt, indem er vorschlägt: *φέρεται δὲ καὶ περὶ ψυχῆς πεπραγματευομένον.* Anderes, wenig Besseres, kann man in den Ausgaben des Diog. L. nachsehen. Aber auch Hermann's Verbesserung *ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν κτλ.*, die in die neuesten Ausgaben des Diogenes übergegangen ist*), befriedigt uns nicht und Schleiermacher theilt leider das Fragment, obgleich er es doch schwerlich übersehen haben konnte, nicht mit, wodurch wir bei dem glücklichen Tact dieses Mannes in solchen Versuchen jedenfalls um einen trefflichen Vorschlag gebracht sind.

Wir glauben nun vor Allem die letzten Worte der Stelle „*οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*“, die bisher immer, und auch von Herrmann, so aufgefaßt wurden, als gehörten sie noch zur Rede Heraklit's, von dem Fragmente abtrennen und als das Urtheil des Diogenes über die dunkle Redeweise des Ephesiers, zu deren Charakterisirung er eben jenes in der That hinreichend dunkle Fragment anführt, auffassen zu müssen.

Dann bildet dieses Urtheil: „So tiefe Rede führt er“ auch den durchaus erforderlichen Vorder- und Gegensatz zu der bald darauf folgenden ungewöhnlicheren Versicherung des Diogenes[1]), „manchmal aber setzt er klar und deutlich in seinem Buche auseinander, so daß es auch der am schwersten Begreifende leicht versteht und seinen Geist gehoben fühlt. Die Kürze und Wucht seines Styles aber ist unvergleichlich“. Es bedarf gewiß erst keiner weiteren Erörterung, daß diese Schilderung, die hier Diogenes von dem herakltitischen Styl an manchen Stellen (*ἐνίοτε*) giebt, auch jene Worte *οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει* als das allgemeinere Urtheil des Diogenes, welches er

*) Auch von Zeller adoptirt p. 479, 4. der sich aber gleichwohl an dem nichtheraklitischen Laut der Worte stößt.

1) *λαμπρῶς τε ἐνίοτε ἐν τῷ συγγράμματι καὶ σαφῶς ἐκβάλλει ὥστε καὶ τὸν νωθέστατον ῥαδίως γνῶναι καὶ δίαρμα ψυχῆς λαβεῖν· ἥ τε βραχύτης καὶ τὸ βάρος τῆς ἑρμηνείας ἀσύγκριτον.*

deshalb vorausschickt und zu dessen Belegung er sich auf das Beispiel des eben von ihm angeführten Fragmentes beruft, erscheinen läßt und selbst erforderlich macht. Das „manchmal deutlich" erfordert von selbst ein „in der Regel dunkel", widrigenfalls Diogenes ja auch, was ihm gewiß nie in den Sinn gekommen ist, gegen das gang und gäbe Urtheil und gegen die Wahrheit der Sache den Ephesier blos als leichtverständlich geschildert haben würde!

Was nunmehr das Fragment selbst betrifft, so weit es nach dieser Abtrennung noch übrig bleibt, beziehen wir uns zuvörderst auf das *ἀνεξερεύνητον* und *ἄπορον* in den eben angeführten Bruchstücken bei Clemens und Theodoret, ferner auf Plato Theaet. p. 147. C. p. 57. Stallb. *ἔπειτά γέ που ἐξὸν φαύλως καὶ βραχέως ἀποκρίνασθαι περιέρχεται ἀπέραντον ὁδὸν, οἷον καί κτλ.*. endlich auf die stoische Definition der *εἱμαρμένη* bei Plut. Plac. Phil. I, 28: *οἱ Στωϊκοὶ, εἱρμὸν αἰτιῶν, τοῦτ' ἐστὶ τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον*, so daß wohl Niemand Anstand nehmen wird, mit uns das *περατέον ὂν* in *ἀπέραντον ὁδόν* umzuändern und also zu lesen: *λέγει δὲ καί*: „„*ψυχῆς ἀπέραντον ὁδὸν οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν*"", „der Seele unergründlichen Weg würde nicht finden Einer durchwandelnd jeglichen Weg". Es ist ein Weg, wie Goethe im Faust den Weg zu den Müttern, den logisch-unsinnlichen Gedankenwesenheiten schildert, ein Weg, der da ist: „— — kein Weg! ins Unbetretene, nicht zu Betretende"! Es wäre also hiernach mit Heraklit's eigenen Worten belegt, was wir zu dem vorigen Fragmente sagten, daß jenes auf sinnlichem Wege Unfindbare der Weg der Seele nach Oben sei, d. h. die reine umschlagende Identität von Sein und Nichtsein, die Idee der Negativität, in deren unausgesetztem Proceß die Seele ihre Substanz und wie wir gesehen haben, auch die alleinige Quelle des Erkennens hat[1]). Es ist dies somit dasselbe, als

1) Was ferner sowohl unsrer Emendation als unsrer Interpretation des Fragments eine deutliche Bestätigung ertheilt, ist die Bd. I. p. 124 betrachtete Stelle des Aeneas von dem Wege, welchen die Seelen oben mit dem Demiurgen (*ἄνω μετὰ τοῦ θεοῦ*) zu wandeln haben und dessen reine Wandelbewegung aufgebend sie nach Unten in den Körper gezogen werden (*κάτω φέρεσθαι*). Jener demiurgische Weg, jener reine intelligible Gedankenwandel, den die demiurgische Idee des Werdens als absoluter ungetrennter Uebergang des Seins und Nichtseins ineinander ununterbrochen wandelt, das ist die *ἀπέραντος ὁδός*, die Einer nicht ausfände, auswandelnd jeglichen sinnlichen Weg. —

Es mag hier übrigens bemerkt werden, daß in diesem, aus der *ὁδὸς ἄνω κάτω* entsprungenen absoluten Gebrauch von *ὁδός* schlechtweg, wie er sich schon in dem obigen Fragment bei Heraklit selbst ausspricht und wie er noch deutlicher bei Marc. Anton.

wenn gesagt wird, daß nur im Suchen seiner selbst, im Wissen, daß man selbst nicht sei, die Seele das Erkennen finde.

Es liegt ferner im letzten Fragmente, daß die Seele an sich selbst schon Erkennen sei, da sie dies eben an sich selbst ist (vgl. §§ 5—9.), beständig den Weg nach Oben und Unten einzuschlagen. In beiden Fragmenten erscheint aber auch zugleich ausgesprochen, was wir denselben vorausgeschickt haben, daß dieser Weg der Seele nach Oben, die reine unendliche Negativität, welche das Wesen derselben ausmacht, unfindbar und unzugänglich für das Subject sei, wenn es auch jeden Weg durchwandele, um das absolute Wesen der Seele und des Daseins auszufinden [1]). Es ist dies der Grund für jene Unwahrscheinlichkeit und Unglaublichkeit der Wahrheit, durch welche sie, wie ein früheres Fragment sagt, dem Erkanntwerden entgeht. Die subjective Seele hat also kein absolutes Mittel, um sich ihres eigenen absoluten Wesens, der Negativität, zu bemächtigen. „Wenn ihr nicht hofft, so werdet ihr das Ungehoffte nicht finden". Das sich selbst offenbarende Wahre, der objective Proceß des Negativen, ergreift weit mehr das Subject, statt von ihm ergriffen zu werden.

Keinesfalls aber muß dies verwechselt und für identisch gehalten werden mit dem Satze, daß das Absolute nicht gewußt werden könne. Wir haben früher gezeigt, wie durchaus unheraklitisch und sowohl seiner Philosophie

IV, 46. hervortritt „Erinnere dich immer des Heraklitischen — — und des Vergessenen, wohin der Weg führt" (καὶ τοῦ ἐπιλανθαμένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει) der offenbare heraklitische Ursprung vorliegt für den bei den Stoikern stehend gewordenen und häufig ganz unübersetzbaren Gebrauch von ὁδῷ z. B. bei Zeno, bei Diog. L. VII, 156 τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, cf. Marc. Anton. VI. § 26: ὁδῷ περαίνειν; id. V, 34: ὁδῷ ὑπολαμβάνειν, und andere Stellen bei Gataker zu Marc. Ant. I, 9 p. 13 zusammengestellt. Entstehung wie Sinn dieses Ausdrucks wird jetzt klar sein. Die ὁδὸς ἄνω κάτω war bei Heraklit das bestimmungsgemäße Entwicklungsgesetz, das alles Dasein zu durchlaufen hatte; ὁδῷ heißt daher bei Gedanken wie bei Dingen: dem ihnen bestimmten Entwicklungsgesetz gemäß, dem Wege entsprechend, welcher die Bestimmung einer jeden Natur ist, und dieser heraklitisch-stoische Gebrauch ist wieder die offenbare Quelle der Worte des vierten Evangelisten XIV, 6: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή.

1) Eben deswegen heißt es auch in der eben betrachteten heraklitischen Reminiscenz bei Marc. Anton. — denn offenbar besteht zwischen dieser und unserem jetzigen Bruchstück ein Sinnzusammenhang — „Μεμνῆσθαι τοῦ ἐπιλανθανομένου ᾗ ἡ ὁδὸς ἄγει" „Erinnere Dich des Vergessenen wohin der Weg führt"! Es ist der Weg der Seele nach Oben, von welchem die Reminiscenz handelt, der Weg in ihre reine Substanz und Wandelbewegung, den die Seele mit ihrem Tode einschlägt und der, so lange sie sich der feuchten Sinnlichkeit hingiebt, ein von ihr vergessener ist.

im Allgemeinen, wie seinen eigenen Aussprüchen widersprechend dieser Satz ist, wie er sich selbst vielmehr, weil ihm jene Erkenntniß der die Welt durchdringenden *γνώμη* aufgegangen war, als das absolute Wissen galt und dieselbe Forderung für Alle aufstellte. In letzter philosophischer Analyse wird freilich der Mangel des Geistes an einer absoluten formellen *Methode* der Erkenntniß auch die Unmöglichkeit der philosophischen Erkenntniß des absoluten Inhalts nach sich ziehen oder vielmehr damit identisch sein. Zum absoluten Wissen ist erforderlich, daß der Geist selbst die unendliche *Methode* der Vermittelung mit dem Inhalt sei und somit das absolute Mittel des Wissens an sich selbst habe. Allein es ist selbstredend, daß diese objective Consequenz für Heraklit weder schon vorhanden war noch sein konnte. Die Erkenntniß ist ihm *seiende*, weil ihm der Geist selbst ein — im unendlichen *Gegensatz* und dessen *identischem Proceß* bestehendes —objectives *Sein*, nicht ein *Fürsichwerden* ist.

Hiermit, daß die Erkenntniß selbst bei ihm in diesem Sinne *objectiv seiende* ist[1]), hängt es zusammen, daß Plato (Theaet. p. 160. D. 110 St.) sagt, es liefe bei ihm die Erkenntniß doch auf die *Wahrnehmung* hinaus, denn die *seiende* Erkenntniß ist eben das, was wir zum Unterschiede von der Selbstbewegung und Insichreflexion des Denkens als solchem — *Wahrnehmung* nennen. Schleiermacher versteht dies ganz falsch, wenn er meint, Plato sage dies *von* Heraklit im Sinne eines Berichts. Plato sagt nicht, daß dies von Heraklit angenommen werde; er sagt es vielmehr *gegen* Heraklit; er sagt es, ihn auf *seine Consequenz* hindrängend[2]), in dem Sinne: es sei dies, *trotz* aller Perhorrescirung der Wahrnehmung durch Heraklit dennoch in letzter Instanz das Wesen der heraklitischen Erkenntniß,

1) Es wird überflüssig sein, stets zu wiederholen, daß dies Sein immer nur in der objectiven Negativität, im Proceß der an sich identischen unausgesetzt in ihr Gegentheil umschlagenden Momente besteht.

2) Die Worte Platons a. a. O. lassen hierüber gar keinen Zweifel: „Ganz vortrefflich hast Du also gesagt, daß die Erkenntniß nichts anderes ist als die Wahrnehmung *und es ist also in dasselbe zusammengefallen* (d. h. es hat sich als auf *dasselbe hinauslaufend* ergeben, *καὶ εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκε*), daß nach Homer und Herakleitos und diesem ganzen Geschlecht Alles wie Ströme sich bewegt, nach dem Protagoras aber, dem sehr Weisen, der Mensch aller Dinge Maaß sei, *und daß* nach dem Theaetet endlich, *wenn dieses sich so verhält*, die Wahrnehmung Erkenntniß wird (*κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον — — κατὰ δὲ Ποωταγόραν — — κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίγνεσθαι*); cf. ib. p. 172. C.: „Ja Alle, auch welche *nicht völlig* des Protagoras Lehre lehren, *kommen doch mit ihrer Weisheit hieher*“ 2c.

eben weil ihm die Methode der Vermittelung mit dem Inhalte der Erkenntniß, die Dialectik fehlt. Er sagt es als eine Kritik Heraklit's und als etwas, was gegen die Meinung desselben dennoch bei ihm stattfände, — nicht aber als Ansicht desselben.

Heraklit ist so durch seine Auflösung der sinnlichen Wahrnehmung als Organs der Erkenntniß und durch seine Bestimmung des Wesens des Geistes selbst als der mit der objectiven Welt der Gegenständlichkeit identischen objectiven Dialectik des Gegensatzes — gerade bis zu der Grenze gekommen, an welcher sich die Selbstvermittlung des Geistes mit dem Inhalt, d. h. die eigentliche subjective Dialectik als Methode des Erkennens erzeugen resp. aus ihren eleatischen Anfängen zur Blüthe entwickeln muß. Er hat die Philosophie bis zum Bedürfniß dieser Methode fortgeführt, welche daher auch unmittelbar hinter seinem Rücken als die große weltbewegende That der Sophistik aufzutreten beginnt. Er hat ihr zugleich in seiner objectiven dialectischen Identität des Gegensatzes das absolute Grundgesetz und Instrument zu diesem dialectischen Erkennen geliefert, ein Instrument, welches aber zuerst — in der eigentlichen heraklitischen Sophistik (Kratylos u. A.) — dazu benutzt wird, das objective Sein, als sich selbst entgegengesetzt und in absoluter Unruhe begriffen, in den absoluten Widerspruch mit sich selbst münden und in das qualitätslose Nichts untergehen zu lassen, von dem, weil es eben beständiges Nichtsein, ununterbrochene Aenderung sei, Alles und Nichts ausgesagt werden könne, von dem Alles ebenso wahr als unwahr sei (s. Bd. I. p. 64 sqq. u. § 12.). Und die bei diesem totalen Untergange der um jede Bestimmtheit gekommenen, in das absolute Nichts aufgelösten und zur leeren Fläche gewordenen objectiven Welt allein noch stehen gebliebene dialectische Gegensätzlichkeit des Geistes erfaßt sich nun, gerade weil sie ihren eigenen Zusammenhang und ihre Identität mit dem Objectiven verloren hat, in der eigentlichen s. g. Sophistik als die eigene willkürliche Bewegung des Verstandes, der das Maaß aller Dinge und die absolute Macht über Himmel und Erde sei, für den die Welt selbst nur die tabula rasa seiner Thätigkeit ist und dem die Wahrheit überhaupt nur in seinem eigenen Setzen und Bestimmen besteht. Haben wir bei Heraklit alle Momente der philosophischen Idee bis auf die Methode, — so sind die Sophisten, die sowohl seine nothwendige Consequenz als seinen Gegensatz bilden, nichts als die Ergänzung hierzu. Sie sind nur Methode, Selbstvermittlung als die eigene Thätigkeit des Subjects. War bei ihm das Wahre nur Sein, objective Substanz, so ist es in der Sophistik nur Wissen.

---

§ 35. Fortsetzung. Das Mittel des Erkennens. Der Logos als Wort. Die beiden Seiten der Fortentwicklung. Die sophistische und platonische Philosophie.

Allein Heraklit hat den philosophischen Gedanken sogar noch um einen Schritt weiter geführt, als in dem Vorigen enthalten ist.

Wir haben in dem vorigen § auseinandergesetzt, daß in der Philosophie Heraklit's, gerade weil in derselben um ihrer Objectivität willen das Moment des Fürsichseins des Geistes noch nicht zu seiner Anerkennung gekommen ist, es nothwendig an dem Princip der formalen Methode des Erkennens, an einem formell-bestimmten Wege zur Vermittlung des Bewußtseins mit dem Allgemeinen — denn hierin besteht die Erkenntniß bei Heraklit — gebricht und gebrechen muß.

Aber so groß war die dem Principe dieser Philosophie inwohnende Triebkraft, daß sie sogar diese Schranke bereits an sich — aber auch nur an sich — überwinden und einen Gedanken produciren mußte, der einerseits inhaltlich sein Princip noch um eine Bestimmung weiter entwickelt, es zu einer noch um einen Schritt höheren Form vollendet, und andererseits damit zugleich bereits das Ansich der Methode des Erkennens erzeugt.

Wir meinen einen höchst wichtigen und principiell wesentlichen Theil der Philosophie des Ephesiers, welcher merkwürdiger Weise bisher gänzlich übersehen worden ist, nämlich das was man seine Philosophie der Sprache nennen könnte.

Wir schicken hierüber zunächst das ganz kategorische und den Bearbeitern Heraklit's immer entgangene [1]) Zeugniß des Proklos voraus, welches der-

1) Und wie ihnen, so auch Stern, Grundlegung zu einer Sprachphilosophie, Berlin 1835 S. 3 und Lersch, die Sprachphilosophie der Alten, Bonn 1841 Th. I. p. 11 u. Th. III. p. 18, welche sich dafür auf Proclus ad Cratyl. § 10. c. 18

selbe in seinem Commentar zum Parmenides p. 12. ed. Cousin. ablegt: *Τῆς δὴ μεθόδου ταύτης εἰρημένης, ὁ Σωκράτης θαυμάσας τὴν ἐπιστημονικὴν αὐτῆς ἀκρίβειαν, καὶ τὴν νοερὰν τῶν ἀνδρῶν ἀγασθεὶς διδασκαλίαν, ἐξαίρετον οὖσαν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου, καθάπερ ἄλλο τι τοῦ Πυθαγορείου λέγουσιν, ὡς τὴν διὰ τῶν μαθημάτων ἀγωγὴν, καὶ ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου, τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὁδὸν, θαυμάσας δ᾽ οὖν ἠξίωσεν κτλ.*

Es wird also hier von Proklos in der bestimmtesten Weise und zwar nur beiläufig als ein ganz Bekanntes versichert, daß, ganz so wie bei den Eleaten die Dialectik und in der pythagoräischen Philosophie die Zahlenlehre und Mathematik überhaupt die Methode zur Erkenntniß bildete, es so das Princip heraklitischer Philosophie gewesen sei: der Weg zur Erkenntniß des Seienden gehe durch die Namen der Dinge.

Ehe wir die materielle Richtigkeit dieses Zeugnisses weiter belegen, wollen wir zuvor untersuchen, wie Heraklit durch consequente Entwickelung seines Grundprincips zu dieser Anschauung kommen konnte und mußte, und ferner, was mit der Production dieser Gedankenbestimmung gegeben und an sich in ihr enthalten ist. Es wird sich zeigen, daß die heraklitische Philosophie mit diesem Gedanken nicht nur ihr innerstes Wesen abschließt und vollendet, sondern damit zugleich ihr Princip bis zu dem höchsten noch innerhalb ihrer selbst möglichen Höhepunkt forttreibt, von welchem aus sie sofort über sich selbst hinausgehen und sich nach den beiden in ihr enthaltenen Momenten in zweifacher und diametral entgegengesetzter Weise, einerseits zur Sophistik, andrerseits zur Philosophie der Idee (Platon) entwickeln muß.

Wie Heraklit von seinem Gedankenstandpunkt aus dazu kommen konnte, die Namen der Dinge als den Weg zur Erkenntniß des Seienden bildend, also als das geoffenbarte Wesen der Dinge, aufzufassen, ist leicht zu sehen.

(wo aber nichts weiter gesagt ist, als daß Kratylus als Heraklitiker bezeichnet wird) und resp. auf die später zu beziehende Stelle des Ammonius berufen. Gleichwohl zeigen sich beide Gelehrte, obzwar ohne weder auf den Zusammenhang dieses Dogmas mit der Philosophie Heraklit's noch auf die Untersuchung der Frage, ob und inwiefern Heraklit selbst im platonischen Kratylos dargestellt werden solle, sich einzulassen — (Lersch spricht Th. I. S. 35 vielmehr seine Ansicht sogar dahin aus, daß theils sophistische, theils pythagoräische Philosophie in diesem Dialoge berücksichtigt sei) bereits geneigt, die Person des Ephesiers selbst und nicht erst seine Schule, für den Urheber des vom Kratylos im Dialoge vertretenen Dogmas, daß die Namen nicht *θέσει*, sondern *φύσει* seien, zu halten.

Ausgeführt hat er diesen Satz, wie wir sehen werden, freilich nur in einzelnen dem Inhalt seiner Philosophie zusagenden Etymologieen und somit im Ganzen immerhin in dürftiger Weise. Aber Irrthum wäre es zu glauben, daß die *principielle Anschauung* selbst nur Folge solcher einzelnen ihm passenden und seine Theorie scheinbar bestätigenden Etymologieen gewesen wäre. Sie muß und kann vielmehr als eine tief-objective und principielle Consequenz seines systematischen Gedankens begriffen werden. Dieser Zusammenhang ist in der That im innersten Centralpunkt des heraklitischen Systems vorhanden, in seiner früher entwickelten Idee des *Allgemeinen*. Das *Allgemeine* ist ihm das Absolute und Wahre, es ist ihm das *Vernünftige*; es ist ihm das *allein Seiende*, gegen welches das *Einzelne*, die für sich sein wollende reale Existenz nur *verschwindender Schein* ist; es ist ihm deshalb Das „an dem man festhalten", „dem man folgen muß" (διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, siehe oben § 28.), wenn man selbst vernünftig sein, wenn man sich jenes allein Vernünftigen bemächtigen und somit erkennen will.

Diese Allgemeinheit aber, welche noch *objectives* Sein ist und *dennoch* die Einzelnheit des Seins an sich getilgt hat, ist in der That — das Wesen der *Sprache* und der *Benennungen* der Dinge.

Die Welt der objectiven Dingheit ist ein Reich von realen Einzelheiten, — Gegenständen, welche alle *für sich selbst nur einzelne* sind.

In der Wirklichkeit existirt nur *Einzelnes als solches*. Das Allgemeine ist der sich hindurchziehende λόγος; aber dieser gelangt niemals zur wirklichen sinnlichen Existenz. Was existirt, ist immer wieder *nur Einzelnes*. Neben diesem *Naturreich von Einzelheiten* baut die Sprache ein Himmelreich der *Allgemeinheit* auf, ein zweites Reich der Idealität, in welchem alle diese Dinge, wie in einem Abdruck *noch einmal* existiren, aber als in ihre *Allgemeinheit* erhoben. Diese Dinge existiren jetzt *so*, daß ihre Einzelheit an ihnen getilgt ist. Die Sprache kennt nur *Gattungen und Arten*.

Bringt es jenes Naturreich niemals über das Einzelne hinaus, kann es *nie* das Allgemeine verwirklichen, so kann umgekehrt die Sprache — weil das *Element* ihres Daseins selbst schon nicht mehr die unmittelbare Natur, sondern der *Geist* ist — es niemals, selbst da nicht, wo sie dies *will*, zur wirklichen Einzelheit bringen. Selbst die Ausdrücke „Ich" und „Einzelner" ꝛc., die dieses leisten sollen, sind sofort nicht *dieses*, sondern *jedes* Ich, nicht ein bestimmter Einzelner, sondern alle Einzelne, die *Kategorie* des Einzelnen selbst. Das wirklich Einzelne kann in der Sprache nur *gemeint*, niemals *gesagt* werden.

Nach einer andern Seite hin ausgedrückt, sind also in ihren Benennungen die Dinge ebensosehr als *aufgehoben* wie als *seiend* gesetzt. Die *Namen* der Dinge sind — eben weil sie Gattungen und Arten sind — die *wahre Vermittlung und Einheit ihres Seins und Nichtseins*, sind reine Identität dieses Gegensatzes. Wenn die natürlichen Dinge nach Heraklit an *sich* allgemein, oder wenn sie Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, aber in der *widersprechenden Form der Einzelheit* oder des *Seins* gesetzt sind (s. Bd. I. p. 123 sqq. p. 139 sqq.), so sind jene gegensätzlichen Momente in dem Namen zu ihrer Gleichheit, zu der *adäquaten Weise* ihrer *Existenz* gelangt; in den Namen sind die Dinge nicht mehr blos *an sich*, wie in der Wirklichkeit, Einheit von Sein und Nichtsein, sondern sie sind jetzt auch als *diese reine Einheit* gesetzt, sind somit in ihre *wirkliche Wahrheit* erhoben. Die Namen sind daher die *geoffenbarte und herausgetretene Wahrheit der Dinge*. Dies ist der tiefe Grund, weshalb der Philosophie des Allgemeinen oder der Philosophie der Negativität oder der Philosophie der processirenden Identität des Gegensatzes — denn alle diese drei nur einen und denselben Begriff ausdrückenden Namen kann man für die Philosophie Heraklit's gebrauchen — die Namen sich als *das manifestirte Wesen der Dinge* und daher als der Weg zur Erkenntniß derselben bestimmen mußten.

Von hier aus ergiebt sich auch erst das wahre Verständniß des λόγος, des *göttlichen, Alles durchwaltenden, weltbildenden* **Wortes** bei Heraklit[1]), eine Form, unter welcher er so vorzugsweise und nachdrücklich das absolute Princip seiner Philosophie aussprach. Wir haben bisher stets diesen λόγος mit „Gesetz"[2]) oder „Vernunftgesetz" übersetzt, weil dieses Wort für unsern Sprachgenius dasjenige ist, welches ihm die Anschauung der *Allgemeinheit* erregt, welche Heraklit in der nachgezeigten Weise mit seinem λόγος verband und welche für unser Sprachgefühl das „*Wort*" nicht ausdrückt[3]). Diese Uebersetzung mit „Gesetz" ist auch ganz richtig, wenn wir darauf sehen, was ihm der λόγος wirklich war. Denn unter „*Gesetz*" (z. B. Naturgesetz ꝛc.) wird gerade ein solches

---

1) Siehe über den λόγος θεῖος, διά παντὸς διήκων und πάντα διοικῶν, λόγος δημιουργός ꝛc. und seinen Logosbegriff überhaupt die §§ 13. 14. 16. 18. 28.

2) Und zwar in dem ganz speciellen Sinne *des Gesetzes der processirenden Identität von Sein und Nichtsein* oder des *absoluten Gesetzes*, des Gesetzes κατ᾽ ἐξοχήν.

3) Anders dem griechischen Sprachgenius, welchem, was von hier aus gewiß seine tiefere Bedeutsamkeit erlangt, dasselbe λέγω sowohl *sagen* als *sammeln* bedeutet.

Allgemeine verstanden, welches sich durch die empirische Allheit der sinnlichen Fälle hindurchzieht, in ihnen zur Anwendung und Verwirklichung gelangt und sie aus sich erzeugt, aber ebenso über alle diese Vielheit von Fällen wieder hinausgeht, in keinem erschöpft und zur sinnlichen Wirklichkeit gebracht ist, kurz ganz das, was gerade der *λόγος διήκων διὰ παντός* ist. Diese Uebersetzung rechtfertigt sich umsomehr, als diese tiefe innere Identität von Wort und Gesetz[1]), welche gerade im

1) Diese Uebersetzung rechtfertigt sich auch durch eine Reihe von Berichten über die heraklitische (und resp. stoische) Philosophie, welche nicht nur diese geistige Identität der Anschauungen von Wort und Gesetz, von *λόγος* und *νόμος*, manifestiren, sondern es sogar in höchstem Grade wahrscheinlich, ja nach unsrer Ansicht evident machen, daß Herakleitos selbst sein Absolutes wie *λόγος*, so auch hin und wieder *νόμος* genannt hat. Man vgl. nur Folgendes: Wie Heraklit bei Sextus sein absolutes Princip als *θεῖος λόγος* ꝛc. ausspricht, so spricht Athenagoras (siehe die Stelle Bd. I. p. 118) von Heraklit redend (den er mit *φυσικὸς λόγος* bezeichnet) von einem „*θεῖος νόμος τῶν ἐναντίων πολεμούντων*". Wer auf den Kirchenvater kein Gewicht legen will, der betrachte wie Chalcidius in der oben p. 342 angeführten Stelle den *λόγος* trefflich mit decretum rationabile übersetzt, ferner wie auch bei Hippokrates in der Bd I. p. 167, 1. angeführten durch und durch heraklitischen Stelle ganz ebenso von einem *νόμος τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος* gesprochen wird, und vergleiche wie Heraklit bei Stobäus den Logos einen *ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων* nennt. Hiermit vergleiche man endlich, wie sich diese Identität von *νόμος* und *λόγος* in der stoischen d. h. eigentlich heraklitischen Definition der *εἱμαρμένη* schlagend manifestirt. Ganz entsprechend nämlich der eben angeführten heraklitischen Definition der *εἱμαρμένη* als *λόγος δημιουργὸς τῶν ὄντων* bei Stobäus, definirt Chrysippos bei Pseudo-Plutarch Plac. I, 28 dieselbe also: *Εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ νόμος τῶν ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων, ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται.* Hier werden *λόγος* und *νόμος* geradezu mit einander vertauscht. Noch mehr tritt diese Identität hervor, wenn es bei Stob. Ecl. Phys. p. 12, wo dieselbe Definition des Chrysippos gegeben wird, auch das zweitemal *λόγος* statt *νόμος* heißt. (Wenn übrigens die Stelle des Stobäus nicht nach der des Plutarch sogar zu berichtigen sein dürfte, so ist die letztere doch weit correcter. Denn *ὁ τοῦ κόσμου λόγος* nochmals zu erklären mit einem *ἢ λόγος τῶν ὄντων* wäre eine flache und leere Tautologie, ohne jede Verschiedenheit. Anders dagegen bei Plutarch. Es ist schon früher von uns hervorgehoben worden, daß sich *νόμος* und *λόγος* nur durch die eine Nüance unterscheiden, daß derselbe allgemeine und vorbildliche, typische Inhalt, der im Gesetz als ruhig und abgeschlossen gedacht wird, im *λόγος* auch noch als selbstthätig, wirkend und zwar sichselberwirkend und realisirend angeschaut wird. Diese bei Herakleitos wesentliche mit dem *λόγος* verbundene Anschauung der Thätigkeit und Entwicklung bildet sich bei den Stoikern zu dem Gedanken einer subjectiven Leitung, einer *πρόνοια* fort. Betrachtet man hiernach die Definition der *εἱμαρμένη* des Chrysippus wie sie bei

Parsismus so deutlich hervortritt (siehe § 16.), den charakteristischen Inhalt der herakliteischen Idee bildet (s. unten § 36.)

Handelt es sich aber darum, zu wissen, wie und warum Heraklit dieses absolute vernünftige Gesetz „*λόγος*" oder das gemeinsame, göttliche, Alles durchwaltende, weltbildende Wort nennen konnte, so empfängt dies erst im Obigen seine begriffliche Erklärung.

Wir haben bereits früher darüber gehandelt, welches die Religionsquelle ist, in der Heraklit diese Anschauung des „Wortes" vorgefunden und aus der er sie sich, sie mit seinem Begriffe durchdringend, zu eigen gemacht hat. Daß aber wirklich bei Heraklit diesem *λόγος* die ursprüngliche Bedeutung: Wort, Verbum, beiwohnt — und nicht die erst aus diesem herakliteischen Gebrauch von *λόγος* entstandene übertragene von Vernunft, Einsicht ꝛc. — dies tritt hier gleichfalls in seiner Evidenz hervor. Denn man wird es doch unmöglich für eine zufällige Uebereinstimmung erklären können, daß ihm einerseits die Namen der Dinge der absolute Weg zu ihrer Erkenntniß waren und andererseits das absolute Wesen selbst von ihm *λόγος*, ja noch directer in einer gewissen emphatischen Weise „*ὄνομα*" „Name" genannt wurde.

So sagt er: „die Menschen würden den Namen der Dike nicht kennen (*ὄνομα Δίκης*)" für: sie würden das Wesen, den Begriff der Gerechtigkeit nicht haben (Bd. I. p. 375).

Plutarch steht, so befindet sich *νόμος* wie *λόγος* jedes an seinem Orte. Zuerst heißt es, sie sei *ὁ τοῦ κόσμου λόγος*. Hier liegt der Begriff dieser Thätigkeit und Leitung schon im *λόγος* selbst. Dann heißt es, oder sie sei *νόμος τῶν ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ*; weil hier *νόμος* gesagt ist, so wird die diesem fehlende Vorstellung der Thätigkeit und Leitung noch besonders ausgedrückt durch die jetzt hinzugefügten Worte *προνοίᾳ διοικουμένων*. Aber eben weil diese noch besonders hinzugefügt sind, muß es *νόμος* und nicht *λόγος* heißen, in welchem sie ohnehin schon liegen würden). Man vergleiche hiermit die Worte des Lactantius (Institut. div. I, 5. p. 18 sq.), wo er ganz richtig die Identität der verschiedenen von den Stoikern, nach Herakleitos Vorgang (siehe Bd. I. p. 39 sqq.) für das Absolute gebrauchten Namen und Formen hervorhebt: sive natura, sive aether, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive quid aliud dixerit etc. — Ferner betrachte man Definitionen der *εἱμαρμένη*, in welchen *νόμος* genau die Stelle des *λόγος* einnimmt. So erklärt sie z. B. Platon bei Plutarch, de fato p. 568 als *νόμον ἀκόλουθον τῇ τοῦ παντὸς φύσει, καθ' ὃν διεξάγεται τὰ γινόμενα.* — Man vgl. über die Identität von *νόμος* und *λόγος* im Sprach-Gebrauche der Stoiker Villoison's Abhandlung über die Theologie der Stoiker (ed. Osann.) p. 472 sqq. cf. Boissonade ad Eunapium p. 334 sq. —

Am deutlichsten aber zeigt sich dies in jenem Fragment, in welchem er das Absolute selbst („das Eine Weise") „Name" nennt, nämlich ὄνομα Ζηνός, „Namen des Zeus, welcher allein ausgesprochen werden nicht will und will" (s. Bd. I. p. 26 sqq. p. 341 sqq. p. 366 sqq.).

Wie dies Fragment die obige von uns gegebene Auseinandersetzung über das Wesen der Sprache und der Benennungen bei Heraklit und über die Wortbedeutung seines λόγος bestätigt, so empfängt es seinerseits erst aus ihr sein letztes und vollstes Licht.

Die Namen der Dinge sind ihre realisirte Wahrheit, weil in denselben die Einzelheit des Seins an ihnen getilgt ist, weil sie von dieser gereinigte Allgemeinheiten sind. Die Namen der einzelnen Dinge sind zwar Bestimmtheiten, aber sie sind diese Bestimmtheit nicht als einzelne, seiende und sich für sich erhaltende, sondern die Bestimmtheit selbst mit der Negativität vermittelt, in ihre Allgemeinheit erhoben; sie sind nicht Daseiendes, sondern die reinen, allgemeinen Formen des Daseins selbst.

Eines aber giebt es, das allein ausgesprochen werden will und wieder zugleich nicht will, d. h. das durch alle jene bestimmten Namen (der Dinge) hindurchgeht und, in keinem erschöpft, über jeden wieder hinausgeht, und dieses Eine — ist selbst wiederum Name und Wort! Dieser durch alle bestimmten Namen hindurch- und über jeden hinausgehende Name, welcher deshalb mit jedem jener bestimmten Namen ausgesprochen wird und nicht wird, welcher also allein gesagt werden will und nicht will und der das Absolute selbst ist, ist somit nichts Anderes, — als der Name für das, was in der aufgezeigten Natur der Namen und der Sprache überhaupt vorsichgeht und enthalten ist; er ist das für Heraklit weltbildende, Alles durchdringende aber unaussprechliche Wort: Negativität, oder wie Heraklit es ausdrückt: das Eine Weise, Name des Zeus, welcher allein ausgesprochen werden nicht will und will.

Jetzt werden auch erst ganz verständlich und übersetzbar die Definitionen der εἱμαρμένη, des absoluten Verhängnisses, welche aus Stobäus von Heraklit berichtet. „Heraklit nannte das Verhängniß das aus dem Gesetz der Umwendung ins Gegentheil (ἐναντιοδρομία) weltbildende Wort (λόγον)", und „Heraklit setzte als das Wesen des Verhängnisses das Wort, welches sich durch die Wesenheit des Alls hindurchzieht"[1]),

1) Stob. Ecl. Phys. p. 58 u. 178. Den Text siehe in § 14.

d. h. eben jenes absolute und unaussprechbare Wort, den Namen des Zeus, die Negativität.

Es bleibt jetzt weiter zu betrachten, was in dieser Gedankenbestimmung zu der sich uns das heraklitische Princip als zu seiner höchsten Höhe entwickelt, daß das absolute Wesen der Dinge das Wort und die Sprache sei, enthalten und welcher weitere Fortgang bereits an sich damit gegeben ist.

Zunächst hat Heraklit mit dieser Bestimmung, der Weg zur Erkenntniß der Dinge gehe durch ihre Namen, nach der einen Seite hin in der That ein consequentes Princip der formalen Methode des Wissens gefunden und so sein System wahrhaft abgeschlossen. Wissen ist ihm, wie wir gesehen haben, Vermittelung des Bewußtseins mit dem Allgemeinen. Die Schwierigkeit und der Mangel bei ihm war bisher, daß nun für das Subject kein Weg dieser Vermittelung gegeben ist. Denn die Schwierigkeit bestand eben darin, daß das Princip des Fürsichseins des Geistes in dieser Philosophie noch nicht vorhanden, diese Reflexion in sich vielmehr noch nur negativ, als Zerreißung des Zusammenhanges und Versenkung in die aparte Besonderheit, die *ἰδία φρόνησις*, des Subjects und daher als Wahn und Irrthum bestimmt ist, andererseits aber bei der in der Wahrnehmung vor sich gehenden Vermittelung mit der objectiven Welt die Dinge den Sinnen den Schein der Einzelheit und des Beharrens auf derselben gewähren, hiernach also eben die Frage entstand, welchen formalen Weg das Bewußtsein habe, diesen Schein zu vermeiden und sich des die Dinge durchwaltenden Allgemeinen zu bemächtigen, ein Weg, der endlich drittens auch damit noch nicht gegeben war, daß die Seele selbst an sich dieser allgemeine Proceß ist, der das Sein durchdringt, da es sich eben wieder darum handelte, welchen Weg die Seele habe, sich ihr eigenes Wesen mit Nothwendigkeit zum Bewußtsein zu bringen, einen Weg, den uns Heraklit selbst als unfindbar und unzugänglich für Jeden, der auch jeglichen Weg dazu auswandele, bezeichnete, einen Weg, von dem aber Proklus jetzt berichtet hat, daß ihn Heraklit als „Weg durch die Namen der Dinge" bestimmte.

Und in dieser Bestimmung ist jetzt allerdings ein principieller und consequenter Abschluß gegeben. Denn da die Namen, wie gezeigt, die von der Einzelheit der sinnlichen Dinge befreiten und reinen Allgemeinheiten sind, so vermittelt sich die Seele, indem sie sich auf sie wendet, jetzt mit dem von der Einzelheit und seiner Täuschung gereinigten wahrhaft Allgemeinen, und als Zusammenschließen und Vermittelung mit dem Allgemeinen ist sie Erkennen. Nicht umsonst, nicht zufällig spricht

sich daher Kratylos im gleichnamigen platonischen Dialog (p. 436. A. p. 298. Stallb.) so bestimmt, so exclusiv dahin aus, daß der Weg zur Erkenntniß der Dinge durch die Namen nicht nur der beste sei, sondern daß es nicht einmal irgend einen andern gebe. Sokrates: „Halt aber, laß uns sehen, wie eigentlich dieser Weg der Belehrung über das Seiende beschaffen ist, den Du jetzt beschreibst, und ob es zwar noch einen andern giebt, dieser aber der bessere ist, oder ob es überall nicht einmal einen andern giebt, als diesen. Welches von beiden glaubst Du?" Kratylos: „Das glaube ich, daß es gar keinen andern giebt, sondern nur diesen einen und besten" (Schleierm. Uebersetzung des Kratylos p. 112).

Allein wenn diese Methode des Erkennens im heraklitischen System als ein wahrhaft speculativer und consequenter Abschluß und somit als wirklich principielle Methode erscheinen muß, so ist dies doch nur insoweit der Fall, als es überhaupt der Fall sein kann innerhalb eines Systems, welches noch streng auf dem Gedanken des objectiven Seins, — wenn es denselben auch bereits bis zu seinem gipfelnden und umschlagenden Höhepunkte vollendet — beruht, aber die Abstraction des Geistes in sich und seine Selbstvermittelung noch ausschließt und daher auch das Wahre und das Erkennen nur als das selbstlose Aufnehmen des Objectiven und seienden Allgemeinen erfassen kann. Es hebt sich daher diese Methode des Erkennens sofort wieder selbst auf. Denn einmal entsteht die Frage, welchen Weg das Subject zur Beurtheilung und Erkenntniß der in sich ruhenden Worte habe, andererseits ist die Sprache selbst bereits Product des denkenden Geistes, somit nicht erstes Princip desselben. Und nach beiden Seiten hin löst auch Plato im Kratylos diese Methode der Erkenntniß auf, das einemal, indem er den Kratylos durch Sokrates darauf aufmerksam machen läßt, daß viele Worte aber auch das Beharren, statt der Bewegung, auszudrücken scheinen, daß man also keine kleine Gefahr liefe, den Worten nachgehend betrogen zu werden; daß, wenn die einen Worte gegen die andern aufständen und der Wahrheit ähnlicher zu sein behaupteten, man also einen anderweiten Maaßstab brauchen werde, um über die Richtigkeit des Ausspruchs zu entscheiden; andererseits durch die Frage: woher doch, wenn nur die Worte das wahre Sein der Dinge offenbaren, die ersten Wortbildner, welche die Benennungen bestimmten, das Wesen der Dinge hätten erkennen und ihnen so in den Worten richtige Bilder hätten schaffen können, — zwei dialectische Auflösungen, die mit platonischer Kunst beide in dasselbe positive platonische Resultat münden, daß es, wenn man auch wirklich die Dinge durch die Worte kennen lernen könne, doch die schönere und sichere Art, zur Erkenntniß zu gelangen, sei, nicht

„aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut gearbeitet und dann auch das Wesen selbst, dessen Bild es war", sondern vielmehr „aus dem Wesen selbst erst dieses und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist".

Wohl aber ist das heraklitische Princip mit jener Gedankenbestimmung bis zu dem Grenzpunkt gelangt, an dem es, nach den beiden in ihm enthaltenen Momenten, sofort in zwei verschiedenen Richtungen hin in sein Gegentheil umschlagen und sich fortbilden muß.

Denn indem sich das Wort und die Namen der Dinge als das wahre Wesen derselben bestimmen, ist das heraklitische Princip damit an sich aus seiner bloßen Objectivität herausgetreten und hat sich als Etwas bestimmt, das nicht mehr bloße seiende Objectivität und Allgemeinheit ist. Es ist vielmehr — denn die Sprache ist Setzen des subjectiven Geistes — jetzt die eigene setzende und bestimmende Thätigkeit des subjectiven Geistes, der sich zuerst noch als bloße Subjectivität, als dies abstracte Moment des Bestimmens erfaßt, zur Wahrheit und zum absoluten Wesen der Dingheit geworden. Und dies ist die Consequenz, die sich in Protagoras und der Sophistik darstellt und sich in die Sätze zusammenfaßt: der Mensch ist das Maaß aller Dinge, das Sein hat keine Wahrheit, sondern was Jedem scheint, das ist auch für ihn. Zugleich ist in jenem heraklitischen Satze auch bereits das Princip zu dem formellen Mittel und Werkzeug dieser sophistischen Weisheit, das Princip ihrer Dialectik gegeben. —

Andererseits, indem sich die Namen als Bilder der Dinge und zugleich als von der Einzelheit und Unwahrheit des sinnlichen Seins gereinigte Allgemeinheiten, indem sie sich als die Wahrheit des Seienden und als das absolute Wesen desselben bildend ergeben haben, so hat sich in diesen Bildern und Allgemeinheiten, die wahrer sind, als das Seiende selbst und das eigene wahrste Wesen desselben ausmachen, das heraklitische Princip an sich bereits zum Gedanken der platonischen Ideen entwickelt. Es bedarf nur noch einer Zusammenfassung aller bei Heraklit vorhandenen Bestimmungen, um die platonische Idealwelt zu erzeugen.

Allein es ist jetzt zu betrachten, ob wir dies ganze Gebäude lediglich auf der Basis jenes Zeugnisses des Proklos aufgeführt haben, eine Basis, die für sich allein wohl schwerlich hierzu hinreichend sicher und haltbar erscheinen dürfte.

Zunächst zwar ist nicht zu übersehen, daß das Zeugniß des Proklos bereits ja durchaus nicht mehr allein steht, da es in dem emphatischen und bedeutungsvollen Gebrauch von λόγος und ὄνομα bei dem Ephesier selbst

eine äußerst wesentliche Grundlage und Unterstützung gefunden hat, die wir um so höher anschlagen, als sie eben eine innere ist. Allein es ist ebensowenig Mangel an weiteren und positiven Beweisen vorhanden. Und würden selbst einzelne Beweisstellen fehlen, so ist doch dafür ein diesem Princip und dieser Methode Heraklit's gesetztes großes Denkmal vorhanden, welches mit dem gewaltigen und gleichsam monumentalen Charakter der bildenden Kunst zugleich die Deutlichkeit der Rede verbindet. Wir meinen natürlich nichts Anderes, als den — Kratylos des Platon.

§ 36. Der Kratylos des Platon.

Es ist zu verwundern, welche Mißverständnisse bisher in Bezug auf diesen Dialog Platz gegriffen haben, die jetzt erst ihre wahrhafte Beseitigung finden können, so daß erst von hier aus dieser Dialog selbst sein volles Licht erlangt, weshalb näher auf denselben einzugehen ist [1]). —

1) Noch ausführlicher als im Folgenden geschieht, auf die bisherigen Ansichten über den Kratylos, die bekanntlich eine nicht unbeträchtliche Literatur veranlaßt haben, einzugehen, schien überflüssig. Denn wie sehr auch diese Ansichten in Einzelheiten unter einander abweichen, — immer fallen sie in der Hauptsache unter eine der im Folgenden analysirten und widerlegten Auffassungen. Der wahre Beweis unserer, allen bisherigen Ansichten entgegenstehenden Auffassung des Kratylos mußte ohnehin ein positiver sein, wie er in diesem und dem folgenden § hoffentlich erbracht ist, und durch dessen Erbringung sich dann die bisherigen Ansichten von selbst aufheben. Nur das Interesse konnte eine noch ausführlichere Musterung derselben haben, in noch reicherem Umfange zu zeigen, an welchen Schwierigkeiten und Widersprüchen in sich selbst jede der bisher über den Kratylos vorgetragenen Meinungen leidet, ja wie man eigentlich häufig trotz aller Erklärungsversuche sich dem Eingeständnisse von der bisherigen Unerklärtheit des Dialoges nicht entziehen konnte. So gesteht Brandis, Gesch. der griech.-röm. Phil. II. p. 289 ein, daß die Bedeutung „dieses etymologischen Spieles völlig zu verstehen uns die nähere Kenntniß der Bestrebungen fehlt, gegen die es gerichtet". Noch unumwundener erklärt Lersch, die Sprachphilosophie der Alten, 3r. Th. (Bonn 1841) p. 20: „Ein unschätzbares, weil einzig dastehendes Denkmal der alten Sprachphilosophie ist der platonische Kratylus, aber für den heutigen Leser gleichfalls ein so undurchdringlicher Bau, daß es Manchem schwer gefallen, den vielfach sich windenden Faden der Untersuchung festzuhalten. Einestheils bedachte man nicht, daß Sokrates selbst nirgendwo während der Untersuchung, ja nicht einmal am Schlusse derselben, ein unbezweifeltes und über alle Zweifel erhobenes Resultat aufzustellen wagt, andrerseits vermochte man nicht durch die lustig sprudelnde Laune etymologischer Spielereien auf den tiefen Grund zu blicken, der in weiter Ferne fast unzugänglich heraufschimmert. Aber selbst Männer wie Schleiermacher und Stallbaum lassen noch durch die dialectische Gewandheit und philologische Vereinzelung, womit sie dieses Gespräch be-

Als dogmatischen Zweck des Dialoges hat man seit je hauptsächlich angenommen, daß das herakliteische Dogma vom **Fließen** der Dinge auf-aufgelöst und widerlegt werden solle.

Allein die Schwierigkeit, die sich früh bemerkbar machte, war, was man zu jener wunderbaren etymologisirenden **Form** sagen solle, in welcher die Untersuchung und Widerlegung sich bewegt.

Nachdem man alle diese Etymologieen zuerst für ernsthaft, dann ebenso alle wieder für scherzhaft genommen — ein in seiner Massenhaftigkeit, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, sehr schlechter Scherz — hat eben dieser große Kenner und Eröffner des Platon, Schleiermacher, das Richtige gesehen, daß hier „eine ironische Masse und eine ernsthafte Untersuchung wunderbar ineinander gewebt sind", daß auch in der Behandlung der Sprache neben dem Scherzhaften nicht weniger vieles Ernsthafte enthalten sei, besonders aber, daß dieselbe einen — **historischen Hintergrund** haben **müsse**. „Jene Warnung nämlich — sagt Schleiermacher (Einleitung z. Kratyl. p. 14.) — daß die Sprache für sich nicht könne zur Erkenntniß führen, auch nicht aus ihr entschieden werden, welche von zwei

---

handeln, ahnen, daß es ihnen nicht gelungen, den einen Hauptbegriff, auf den Alles zurückgeht, in dem das Ganze mit seinen tausend arabeskenartigen Verzierungen seine Einheit, seinen Mittelpunkt findet, in seiner ganzen Schärfe zu erfassen".

Aber trotz aller treffenden Bemerkungen über das Sprachliche als solches hat Lersch den philosophischen Mittelpunkt und Plan des Dialoges ebensowenig erfaßt, wie er denn auch Th. I. p. 35 in Bezug auf die historischen Richtungen, die im Kratylos dargestellt werden sollen, einerseits der herrschenden Meinung ist, es seien dies die Sophisten der platonischen Zeit, andrerseits sogar pythagoräische Momente darin vermuthet. Wenn ferner wieder K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I. p. 656 hervorhebt, daß manche der im Kratylos vorgetragenen Etymologieen sogar sprachlich richtig sind und sich selbst für die unrichtigen ernstlich gemeinte Analogieen in andern platonischen Dialogen finden, Plato somit „keineswegs den Grundsatz selbst, sondern nur sein Uebermaaß und die verkehrte Anwendung" zu bekämpfen scheine, so wird auch der in dieser trefflichen Bemerkung hervorgehobene Punkt erst in der nachfolgenden Entwickelung seine Erklärung sowie seine angemessene und von jeder Schwierigkeit befreite Stellung finden.

Ebenso wird sich uns gerade auch in Folge unserer Entwickelung über den Kratylos eine allen bisherigen Auffassungen ganz entgegenstehende Ansicht über das philosophische Verhältniß Plato's zu Heraklit selbst ergeben (vgl. p. 371) und die Aeußerung, die K. Fr. Hermann macht, daß die Einwirkungen der früheren Philosophen auf Plato zu ihrer sicheren Beurtheilung erst noch eine genauere monographische Untersuchung jener Vorgänger erforderten, sich so an Heraklit in einem Umfange bestätigen, wie ihn vielleicht selbst der Urheber jener Aeußerung bei derselben kaum unterstellt haben dürfte.

entgegengesetzten Ansichten wahr sei, oder falsch, ist offenbar polemisch und setzt voraus, daß ein solches Verfahren irgendwo angewendet worden". Und außer dieser apriorischen Erkenntniß ist Schleiermacher auch die fernere nicht entgangen, daß hier nicht, oder wie Schleiermacher es hinstellt wenigstens nicht blos, die aus der ionischen Lehre hervorgegangene Sophistik — „inwiefern diese Lehre skeptisch ist gegen das Wissen als ein Bestehendes und insofern sie die Formen der Sprache mißbrauchte, um Alles in unauflöslicher Verwirrung und in unstetem Schwanken darzustellen" — gemeint sein könne, sondern vielmehr diese Lehre „— auch inwiefern sie selbst dogmatisch sein will und daher nicht übel that, wenn sie es konnte, zu zeigen, daß auch die Sprache, wenn sie gleich die Gegenstände festzuhalten scheine, doch in diesem Geschäfte des Benennens selbst durch die Art ihres Verfahrens den unaufhörlichen Fluß aller Dinge anerkenne". Aber hier, wo er mit seinem apriorischen Blick bis hart an die ganze Wahrheit herangekommen, ruft Schleiermacher aus: „Allein hierbei scheint uns fast die Geschichte zu verlassen", und macht nun, um diese Lücke der Geschichte auszufüllen, den Mißgriff, Antisthenes, den Sokratiker und Stifter der Kyniker als Den zu supponiren, der diese dogmatische Auffassung der Sprache als der Methode der Erkenntniß aufgestellt habe und der hier im Kratylos von Plato habe dargestellt werden sollen. Diese eines jeden haltbaren Anhaltpunktes entbehrende und durch nichts unterstützte Conjectur [1]) hätte sich für Schleiermacher schon dadurch widerlegen sollen, daß es dann doch eine höchst seltsame und Platon ganz unähnliche Manier gewesen wäre, wenn Inhalt und Form in dem Dialog so ganz auseinanderfiele, wenn dem Sokratiker Antisthenes ganz willkürlich das ihm fremde Dogma vom heraklitischen Fließen in seine Sprachtheorie hineingetragen, und dem Heraklit wieder ebenso willkürlich zugemuthet würde, sich die ihm gleich fremde Methode eines Antisthenes gefallen und von ihr irgendwie den Werth und die Wahrheit seines Dogma's abhängen zu lassen; — ein Verfahren, durch welches beiden Männern gleiche Gewalt und gleiches Unrecht angethan würde und durch das eben deshalb keiner von Beiden, weder Antisthenes noch Heraklit, widerlegt werden konnte. Wenn aber Schleiermacher anderwärts — wahrscheinlich derselben Conjectur zu Liebe — gegen alle Autorität der Berichterstatter [2])

1) Denn was uns bei Diog. L. von den grammatischen Werken des Antisthenes aufgezählt wird, gewährt in der That nicht die geringste Unterstützung dieser Annahme.

2) Vgl. Brandis I. p. 153. Anm. z. — Schleiermacher hätte übrigens für seine Meinung anführen können Eusebius, Praep. Ev. XV. c. 13. p. 816: Σωκράτους

Antisthenes den Kyniker durchaus für identisch mit Antisthenes dem „Herakliticer" nehmen will, der das Werk des Heraklit ausgelegt hat und welchen die Alten ausdrücklich von jenem Stifter der kynischen Schule unterscheiden, so frägt sich wieder, mit welchem Grunde dann Schleiermacher den Anhänger und Ausleger Heraklit's zum selbständigen Erfinder jener Methode machen will und nicht lieber, gerade wenn er einmal die Annahme der Identität der beiden Antisthenesse machte, die Quelle jener Methode in Dem suchte, dessen Anhänger und Commentator jener Antisthenes war?

Allein die ganze Person des Antisthenes ist überhaupt in den Kratylos nur wie ein deus ex machina hineingebracht, ist eine aus der Luft gegriffene Conjectur, um eine geschichtliche Lücke auszufüllen, eine Conjectur, welche sich auch durch die völlige Incongruenz widerlegt, die zwischen dem Inhalt des Kratylos einerseits und dem, was wir von Antisthenes wissen, andererseits besteht. Eingehender gegen diese Conjectur Schleiermacher's zu Felde zu ziehen, ist deshalb überflüssig, weil sie bereits von Classen widerlegt und allgemein von Ast, Stallbaum rc. aufgegeben worden ist [1].

Allein nun entstand wieder die Frage, wer denn also den historischen Hintergrund für jene Behandlung der Sprache als Methode des Erkennens im Kratylos bilde und somit in dieser hauptsächlichen Seite des Dialoges dargestellt worden sei. Stallbaum antwortet hierauf, mit Ast übereinstimmend (de Cratylo Platonis p. 15 sq.): „Jam vero quinam fuerint

---

τοίνυν ἀκουστὴς ἐγένετο Ἀντισθένης, Ἡρακλεώτικός (lies Ἡρακλείτικός) τις ἀνὴρ τὸ φρόνημα, ὃς ἔφη τοῦ ἥδεσθαι τὸ μαίνεσθαι κρεῖττον εἶναι.

1) Ebenso Brandis, Geschichte der griech.-röm. Phil. Th. II. p. 285. Anm. f.: „Daß der etymologische Theil des Kratylus als spottende Nachbildung damaliger Zeitrichtungen zu betrachten, dafür zeugt die Ironie, mit der er durchgängig durchzogen ist. Daß die Sucht, philosophische Theorieen durch sprachliche Ableitung, in der Voraussetzung der Naturbestimmtheit der Worte, zu bewähren, bei Heraklitisirenden und Eleatisirenden sich fand, jedoch vorzugsweise bei ersteren, dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit aus der gegen beide gerichteten Ironie schließen und aus der Ausführlichkeit, mit der die Lehre vom ewigen Flusse der Dinge als Grund der Weltbildung verspottet wird. Wenn so aber, so war der Spott sicher nicht gegen ältere Herakliticer und Eleaten, sondern wahrscheinlich gegen auf sie zurückgehende Zeitgenossen des Plato gerichtet. Ob jedoch Antisthenes an der Spitze der heraklitisirenden Sokratiker gestanden und ob seine Schriften wie die vom Gebrauch der Worte (περὶ ὀνομάτων χρήσεως) Plato's ironische Nachahmung zunächst hervorgerufen, wie Schleiermacher annimmt? Kaum ist es glaublich, da wir aus seiner Dialectik lediglich eleatisirende Behauptungen kennen und er nur als rhetorischer Sprachkünstler, nicht als Grammatiker genannt wird" rc.

philosophi isti atque etymologi, qui in Cratylo rideutur et explodun- tur, vulgo parum exploratum habetur". Er zeigt hierauf, daß es weder Prodikus noch Hippias gewesen sein kann und fährt fort: „Antisthenem respici Schleiermacheri fuit sententia. Quae si vera esset, profecto mirabile videri deberet, quod tam multa commemorantur, quae in Socraticum istum haudquaquam conveniunt. Quid quod nec studia viri grammatica ejusmodi fuerunt, ut a Platone ista ratione perstringi potuerint. Verissime enim Classenius De' Primordiis Grammaticae Graecae p. 29 sq. eum observavit in uno dialectico et rhetorico linguae usu exquirendo versatum esse. Verum, ut dicam, quid sentiam, recte vidit Fr. Astius, De vita et Scriptis Platon. p. 267 sq. exagitari hoc libro sophistas Heracliti doctrinae de perpetuo rerum fluxu adstipulantes. Isti autem non alii profecto fuerunt quam Protagorae amici ac discipuli"[1]).

Also die heraklitischen Sophisten sollen es gewesen sein. In diesem Falle hätte Stallbaum ganz Recht, daß dies niemand anders gewesen wäre, als Protagoras und seine Anhänger; denn diese stellen eben die aus der heraklitischen Philosophie hervorgegangene Sophistik dar. Aber mit der Annahme selbst, daß nicht nur mit den vergleichungsweise nebensächlichen scherzhaften und bis zur Carrikirung sich treibenden einzelnen Etymologieen, sondern auch mit dem offenbar sehr ernsten und gedankentiefen Grundsatz, daß die Namen das wahre Wesen der Dinge und darum die Sprache die wahre Methode des Erkennens sei, jene auflösende heraklitische Sophistik gemeint sei, ist man noch hinter Schleiermacher zurückgefallen. Denn dieser hatte doch bereits gefühlt, daß diese in so hohem Grade objective und dogmatische Anschauung auch in irgend einer dogmatischen Philosophie und nicht in jener blos negativen und subjectiven Richtung ihre Trägerin und ihren Sitz haben müsse. —

Wie unrichtig und unmöglich es ist, Protagoras und die Sophistik überhaupt als diejenige Gestalt der Philosophie zu betrachten, welche im Kratylos dargestellt werden soll, wird sofort in Kürze näher bewiesen werden. Zuvor wollen wir noch — um sie beide mit einem Male zu erledigen — die einzige noch mögliche und von der vorigen Ansicht nicht sehr

---

1) Im Wesentlichen ebenso (siehe die vorige Anmerk.) Brandis, welcher daselbst fortfährt: „der Dialog selber bezeichnet die etymologisirenden Heraklitiker nur als Anhänger des Protagoras (p. 391. c. mit Stallbaums Anm. vgl. s. Prolegom. p. 16 sqq.) und läßt es unentschieden, ob darunter blos Kratylos und ähnlicher Nachwuchs der Sophistik, oder vielmehr Sokratiker zu verstehen sind".

verschiedene Annahme setzen, diese nämlich, daß im Kratylos niemand anders habe dargestellt werden sollen, als Kratylos selbst; Kratylos nämlich nicht mehr als strenger Bekenner der Philosophie des Ephesiers, sondern bereits wie ihn die aristotelische Metaphysik schildert, als einen der zuletzt über Heraklit hinausging und das heraklitische Princip des objectiven und absoluten Wissens dahin entwickelte, daß gar nichts ausgesagt, sondern nur mit dem Finger gezeigt werden könne und es eine Wissenschaft von dem Seienden überhaupt nicht gebe; Kratylos also als Repräsentant derjenigen von Heraklit ausgegangenen Richtung, welche bereits die strenge Objectivität des heraklitischen Systems in Negation und Scepticismus aufgelöst hat [1]) und den Uebergang zu Protagoras und der Sophistik bildet.

Allein der Kratylos des platonischen Dialogs kann weder der Repräsentant des Protagoras und seiner Anhänger, noch der jener Uebergangsrichtung sein. Denn der Kratylos des Dialogs erscheint von Anfang seines Auftretens bis zu Ende desselben als ein ganz strenger Heraklitiker, der noch durchaus auf dem Boden der objectiven Anschauung des Ephesiers steht und sich in nichts von seinem Meister unterscheidet. Selbst äußerlich ist angedeutet, daß es noch nicht der Kratylos ist, welcher zuletzt, wie die Metaphysik sagt (τὸ τελευταῖον), also doch schon gegen Ende oder Mitte seiner philosophischen Laufbahn hin, jene negative und auflösende Consequenz gezogen hat. Denn von dem Kratylos des Dialoges sagt uns Sokrates selbst (p. 440. D.): „Denke nur wacker und tüchtig nach und laß Dich nicht leicht von etwas einnehmen, denn Du bist noch jung und hast noch Zeit", schildert ihn also offenbar noch als in der ersten Periode seiner philosophischen Laufbahn stehend.

Von ganz anderem Gewichte aber noch als diese Notiz ist die immense Verschiedenheit, ja der diametrale Gegensatz des Gedankenstandpunktes, welcher noch zwischen dem Kratylos des Dialoges und jener späteren Richtung desselben stattfindet. Die Consequenz, welche jene Heraklitiker, jene „angeblichen Heraklitiker", wie sie die Metaphysik vorsichtig und richtig nennt (ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν) aus dem Systeme Heraklit's zogen, war die, daß sie sagten: von dem sich in allen Theilen durchaus Umwandelnden — und in dieser Bewegung sei eben die ganze Natur begriffen — könne gar nichts Wahres ausgesagt werden (περί γε τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλοντος οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν), und keine Wissenschaft davon sei möglich (καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης).

1) Siehe über diesen Uebergang und den Unterschied von Heraklit oben p. 361 und 371 p. 316 sq. Bd. I. p. 294 sqq. p. 64 sq.

Dies, was wirklich eine dialectische Consequenz des heraklitischen Gedankens bildet, giebt uns die Metaphysik beidemale (I. p. 20. u. III. p. 79. ed. Brand.) als den Standpunkt jener sogenannten Heraklitiker und nennt uns Kratylos als einen ihrer hauptsächlichsten und am weitesten gehenden Vertreter. Welcher Unterschied aber, welcher Gegensatz zwischen diesem Standpunkt und dem des Kratylos im Dialoge! Hier ist seine Gesinnung noch wie die Heraklit's selbst — und wie bei diesem, unbeschadet des Dogma's vom Flusse — eine streng objective. Er glaubt, daß das Gute, das Schöne und jegliches Seiende etwas an sich selbst und ein Objectives sei[1]); er glaubt, daß das Schöne immer das ist, was es ist; er glaubt an ein wahres Wesen der Dinge, welches sich in den Worten offenbare; er glaubt an eine objective und absolute Erkenntniß der Dinge und hält die Worte für den sichern Weg dazu. Ja, was am schlagendsten ist, hier widerlegt ihn Sokrates eben durch jene Consequenz, welche die sogenannten Heraklitiker und Kratylos später selbst zogen. Sokrates drängt ihn selbst auf diese Consequenz als auf etwas, was aus seinem Gedanken nothwendig folge und doch unmöglich wahr sei, hin, und Kratylos, statt sich nun dieser Consequenz als seiner eigenen Meinung zu bemächtigen, läßt sich dies als eine Widerlegung seiner gefallen.

Sokrates sagt ihm: „Wäre es nun wohl möglich, wenn es (das Schöne, was als Beispiel des Objectiven überhaupt gesetzt ist) uns immer unter der Hand verschwände, mit Wahrheit davon auszusagen, zuerst nur, daß es jenes ist, und dann, daß es so und so beschaffen ist? oder müßte es nicht nothwendig, indem wir noch davon reden, gleich ein anderes werden und uns entschlüpfen und gar nicht mehr so beschaffen sein?" Und Kratylos, statt zu antworten: „Aber, Du Guter, das ist ja eben meine eigentlichste Meinung von der Natur der Dinge rc.", — eine Antwort, die er aber auch freilich nach dem ganzen Standpunkt, den er im Dialog vertritt, nicht geben konnte, ohne sich selbst zu widersprechen — weiß nichts zu erwidern, als „Nothwendig"; d. h. er sehe ein, dieser Consequenz nicht entgehen zu können. — Und Sokrates fährt fort: „Ja, es könnte auch nicht einmal von Jemand erkannt werden. Denn indem der, welcher erkennen wollte, hinzuträte, würde es schon immer ein Anderes und Verschiedenes, so daß gar nicht erkannt

1) ib. p. 439. D. Socr.: „— — *πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων οὕτως ἢ μή*"; Krat.: „*Ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες εἶναι*". Socr.: „— — *ἀλλ᾽ αὐτὸ, φῶμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεί ἐστιν, οἷόν ἐστιν*; Kratyl.: „*Ἀνάγκη*".

werden könnte, wie es beschaffen wäre und wie es sich verhielt. Keine Erkenntniß aber erkennt, was sie erkennt, unter gar keiner Beschaffenheit"[1]). Sokrates entwickelt also, zum Zweck der Ueberführung, fast bis auf die Worte ganz dieselbe dialectische Consequenz, welche die Heraklitiker der Metaphysik zufolge aus Heraklit gezogen hatten, und Kratylos, statt darauf lächelnd zu antworten: „Du Wunderlicher, siehst Du denn nicht, daß Du ja zu meiner Widerlegung nur Das entwickelst, was ich selbst schon immer auseinandergesetzt und weshalb ich gesagt habe, daß es keine Wahrheit und Wissenschaft gebe von dem Seienden und daß gar nichts Wahres ausgesagt, sondern höchstens mit dem Finger hingedeutet werden könne, ob man es gerade träfe", läßt sich diese Widerlegung als eine ihn wirklich widerlegende und überführende gefallen, und gesteht zu, ad absurdum gebracht zu sein, indem er nur zu antworten weiß: „Es ist, wie Du sagst", und das Gespräch damit seinen Endpunkt erreicht hat, eben weil Kratylos dieser Argumentation keine Wendung mehr entgegenzusetzen weiß und noch mit Heraklit und Sokrates in dieser Verwerfung der totalen Verflüchtigung des Objectiven eins ist. Aber freilich mußte er sich auch durch diese Consequenz nach jeder Seite hin für überführt geben, denn er war ja gerade im Dialoge davon ausgegangen, daß es einerseits ein wahres Wesen der Dinge gebe, und die Namen dies darstellen, andererseits, daß es ebenso eine objective Erkenntniß der Dinge gebe, und diese eben darin bestände, die Namen als ihr geoffenbartes Wesen zu verstehen.

Und, um die Unmöglichkeit in die Antithese Eines Satzes zusammenzudrängen, — wie soll der, welcher der Meinung war, es könne gar nichts Wahres ausgesagt werden und deshalb sogar die Worte und das Sprechen selbst perhorrescirte, zu gleicher Zeit der Meinung gewesen sein, daß die Worte das wahre Wesen der Dinge lehren und darstellen?

Dies wäre der Widerspruch in sich selbst und bis zur totalsten Unmöglichkeit getrieben.

Der Kratylos des Dialoges vertritt also durchaus nicht jene über Heraklit hinausgehenden Heraklitiker, die uns die Metaphysik schildert und zu denen er in einer späteren Periode seines Lebens als die ist, in der ihn der Dialog auffaßt, sich selbst bekannte.

---

1) ib. p. 440. A. Socr.: „*Ἀλλὰ μὴν οὐδ᾽ ἂν γνωσθείη γε ὑπ᾽ οὐδενός· ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθείη ἔτι, ὁποῖόν γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον· γνῶσις δὲ δή που οὐδεμία γιγνώσκει, ὃ γιγνώσκει, μηδαμῶς ἔχον.*

Aber in allem Bisherigen liegt bereits ebenso der Nachweis, daß Kratylos noch weit weniger gar den Protagoras oder dessen Anhänger repräsentiren kann. Des Protagoras, gleichfalls aus der physisch-logischen Theorie Heraklit's als seiner Grundlage abgeleitetes Princip[1]) ist es, daß überhaupt nichts Objectives ist, daß vielmehr alles Beliebige, was Einem *scheint*, auch für ihn *sei*. Dies *Selbstsetzen* des Subjects ist die einzige Wahrheit der Dinge, welche an sich selbst nichts Objectives mehr behalten haben, sondern zur gleichgültigen Fläche geworden sind, auf die das Subject willkürlich und beliebig seine Charaktere gräbt. Es ist oben nach verschiedenen Seiten hin gezeigt worden, wie und durch welche dialectische Nothwendigkeit sich dieser Gedanke aus dem heraklitischen System, zumal auch gerade aus Heraklit's Auffassung der Sprache als der Wahrheit der Dinge, *entwickeln mußte*, aber es würde ein gänzliches Verkennen der Natur des Gedankens überhaupt in sich schließen, wenn man deshalb jenes Princip des Protagoras für identisch mit jenem speculativen Princip von den Namen als dem Wesen der Dinge halten und nicht vielmehr sein unmittelbares dialectisches *Gegentheil* darin erblicken wollte.

Wollte Protagoras oder seine Anhänger selbständig über das Wesen und den Ursprung der Sprache nachsinnen, so hätte er im Gegentheile seinem Principe zufolge nur die andere im Kratylos bekämpfte Ansicht produciren können, daß die Namen der Dinge durch willkürliche Verabredung entstanden seien, und ursprünglich ein Jedes ebensogut auch anders hätte benannt werden können (denn diese Auffassung entspricht genau jenem Princip, daß Alles so sei, wie es einem scheine[2]), nicht aber, daß die Namen die objective Offenbarung eines — von ihm gerade geleugneten — objectiven Wesens der Dinge seien. Fand dagegen Protagoras dieses speculative und objective Princip für die Sprache *irgendwo vor*, so

---

1) Vgl. oben p. 361 und 371.

2) Dies sagt auch Platon selbst mit dürren Worten. Denn als Hermogenes sagt „Ich wenigstens, Sokrates, weiß von keiner andern Richtigkeit der Benennungen als von dieser, daß ich jedes Ding mit einem andern Namen benennen kann, den ich ihm beigelegt habe und Du wieder mit einem andern den Du. Und so sehe ich auch, daß für dieselbe Sache bisweilen jede Stadt ihr eigenes eingeführtes Wort hat“ rc., so antwortet ihm Sokrates: „Wohlan, laß uns sehen, Hermogenes, ob es *auch mit dem Dinge Dir sich ebenso zu verhalten* scheint (*πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοι φαίνεται κτλ.*), daß sie für Jeden ein *besonderes Sein und Wesen* haben, wie *Protagoras meinte*, wenn er sagt, der Mensch sei das Maaß aller Dinge; daß also die Dinge, wie sie mir erscheinen, so auch für mich wirklich sind und wiederum wie Dir, so auch für Dich“?

konnte er den Gebrauch, den, wie wir sehen werden, Heraklit selbst davon schon gemacht hatte, nun trefflich weiter benutzen, um durch etymologisirende und dialectische Behandlung und Mißbrauch der Worte vollends alles Beliebige zu beweisen und in eine unheilbare Verwirrung zu stürzen, aber jenes Princip selbst erdenken oder auch nur sich zu ihm in seiner objectiven Gestalt bekennen, — das konnte er nicht[1]).

Ganz sinnfällig wird die Unmöglichkeit, in jenem Dialog eine Darstellung des Protagoras und seiner Anhänger zu vermuthen, wenn man sich die Aeußerungen des Kratylos im Näheren ansieht. Kratylos stellt das Princip auf: „Mich dünkt, daß die Worte lehren, Sokrates, und daß man ohne Einschränkung sagen kann, wer die Namen verstehe, verstehe auch die Dinge". Und zwar stützt er dies darauf, daß die Worte oder vielmehr die Namen der Dinge eine Darstellung und Offenbarung der Natur der Dinge selbst (δηλῶμα πραγμάτων und p. 429. C. ἡ φύσις ἡ τὸ ὄνομα δηλοῦσα) seien. Nach Protagoras aber gab es gar kein solches objectives und allgemeines Wesen der Dinge, sondern was Jedes Einem zu sein schien, das war es ihm auch. Und, was ebensowenig zu übersehen ist, dies „Scheinen" war ebensowenig bei Protagoras ein Allgemeines und für Alle Gleiches, sondern die Dinge entstanden und wurden ihm für einen Jeden besonders[2]), so daß nach diesem Principe die Dinge, wie sie Jedem andere waren, auch für Jeden andere und besondere Namen hätten führen können und müssen.

Kratylos ferner weigert sich anzuerkennen, daß es einen falschen Namen überhaupt nur gebe, selbst wenn er mit dem Namen des Hermogenes oder wenn ein Mann „Weib" angerufen würde rc. Und zwar rechtfertigt er dies nicht, wie er bei jener Annahme doch unbedingt hätte thun müssen, in des Protagoras Weise, daß auch diese Bezeichnung für den Wahrheit habe, dem sie in seiner besondern Wahrnehmung entstehe, weil nichts Gegenständliches für sich selbst Bestimmtheit habe, sondern sie erst durch das Zusammentreffen mit dem bestimmenden Subject empfängt, — sondern er vertheidigt dies in einer dem Principe des Protagoras ganz entgegengesetzten Richtung, indem er den Irrthum ganz in das besondere Subject verlegt, das Objective aber, die Namen und Worte, in sich selbst frei davon erhält und in einer nicht undeutlich an jene fast bis zur Starrheit objective und verächtlich-wegwerfende absolute Manier Heraklit's erinnernden

1) Stallbaum gesteht auch ein, daß seine Annahme des Protagoras auf bloßer Vermuthung beruhe; aber auf einer, wie gezeigt, ganz unmöglichen.

2) Plat. Theaet. p. 153. E. u. 154. A. u. ib. p. 166; siehe oben p. 316 sq.

Art einem solchen Manne sogar dies abspricht, daß er überhaupt rede (ib. p. 430. A.). „Ich aber würde sagen, daß ein Solcher töne, vergeblich sich selbst bewegend, wie wenn Einer ein erzenes Geräthes schlagend bewegte (*φοφεῖν ἔγωγ' ἂν φαίην τὸν τοιοῦτον, μάτην* (i. e. inhaltslos) *αὐτὸν ἑαυτὸν κινοῦντα, ὥσπερ ἂν εἴ τι χαλκεῖον κινήσειε κρούσας*)". Die Rede, wenn sie aufhört, das objective und wahre Wesen der Dinge auszudrücken, ist ihm gar nicht mehr Sprache, sie ist ihm nur noch Schall und Geräusch, inhaltsloses Tönen. Daher kommt er auch noch weit später, in der That bis dahin noch unwiderlegt, darauf zurück (p. 433. D.): „Nichts nützt es, glaube ich, o Sokrates, weiter zu streiten, denn nicht gefällt es mir zu sagen, es sei etwas der Name eines Dinges, er sei aber nicht recht abgefaßt". Und wirklich widerlegt ihn Sokrates, der selbst manche Gedankenverwechselungen in seinen Wendungen begeht, nicht eher, bis er ihn an jenen beiden entscheidenden Punkten faßt, daß wenn die Wortbildner die Namen der Dinge mit Erkenntniß ihres Wesens festgesetzt hätten, es also auch noch einen schönern und ursprünglicheren Weg zu dem Wesen, als den durch das Bild desselben führenden geben müsse, und zweitens, daß die Worte sich unter sich selbst zu widersprechen und auch die Ruhe auszudrücken mindestens scheinen könnten und es deshalb auch einen sichereren Weg geben müsse, um wirklich zu erkennen.

Ja, um anderes zu übergehen, wodurch sich jene Annahme, als sei Protagoras hier gemeint, widerlegt, und wovon sich auf jeder Seite des Dialoges, von dem Augenblick an, wo Kratylos in demselben auftritt, hinreichendes findet, sei nur noch Eines hervorgehoben. Als Sokrates ihn auf die Consequenz hindrängt, wie denn die ersten Wortbildner das Wesen der Dinge kennend die Namen derselben hätten festsetzen können, wenn es doch keinen andern Weg gebe, die Dinge zu erkennen als durch die Namen, antwortet ihm Kratylos (p. 438. C.): „Ich glaube daher, daß es die wahrste Rede hierüber ist, o Sokrates, daß es eine größere Kraft als eine menschliche ist, welche den Dingen die ersten Namen festgesetzt hat, so daß sie nothwendig auch richtig sein müssen". Dies ist eine Antwort ganz im Geiste des Ephesiers [1]), dem ohnehin ein subjectiver Ursprung der

1) Wie auch diese unbestimmte Weise, in der sich Kratylos darüber ausspricht, „*μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν*" statt geradezu Götter oder Dämonen als Wortbildner zu nennen, was erst Sokrates thut, nicht unbezeichnend ist für Heraklit, dem auch die Welt „weder Götter noch Menschen" schufen und dessen *λόγος* ebenso weder mit Göttern noch Menschen zu identificiren ist, weil seiner reinen Allgemeinheit und unpersönlichen Negativität auch an den Göttern das Wesen der Subjectivität

Sprache aus der aparten und subjectiven Vernunft, d. h. Unvernunft der Menschen, von denen nach ihm Keiner das Wahre erkannt hatte, unmöglich zusagen konnte, und der nothwendiger Weise die Sprache als Product seines allgemeinen und absoluten Gesetzes, des weltbildenden und Alles durchwaltenden λόγος — dieses Ansich des allgemeinen Geistes — annehmen mußte. Aber wie wäre diese Antwort im Geringsten verträglich mit dem Principe jener in Subjectivismus aufgegangenen Sophistik, deren Quintessenz sich in das von ihr auf ihr Banner geschriebene Axiom zusammenfaßt: „Aller Dinge Maaß ist der Mensch"?

Wenn also irgend etwas, so ist gewiß diese Conjectur, daß Protagoras und seine Anhänger als unter der Ansicht des Kratylos dargestellt zu vermuthen seien, eine directe Unmöglichkeit.

Uns aber hat sich die Antwort auf die Frage, wer denn nun aber derjenige sei, der unter der Ansicht des Kratylos, daß die Namen das wahre Wesen der Dinge und daher der Weg zur Erkenntniß derselben seien, dargestellt werde, schon oben in positiver Weise ergeben. — Die Geschichte hat uns nicht im Stich gelassen, wie Schleiermacher befürchtete. Es ist auch nicht nöthig, die angeblichen Lücken derselben durch Hypothesen ausfüllen zu wollen. Es hat sich uns bereits positiv herausgestellt und wird noch weit positiver dargethan werden, daß es Niemand anders als der Ephesier selbst [1]) war, dessen speculative Anschauung der Sprache Kratylos

und Persönlichkeit widersprechen mußte. Diese μείζων δύναμις ist offenbar nur ein abstracterer Ausdruck für die θείη ἀνάγκη oder für den λόγος in uns, durch welchen wir nach Heraklit Alles thun und vollbringen; siehe unten p. 388 sq.

1) Es darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß schon Schleiermacher das Richtige geahnt zu haben scheint. Er sagt in der Einleitung zum Kratylos p. 15: „Allein wenn man, damit wir uns nicht tiefer ins Einzelne und in verborgenen Spuren verlieren" ꝛc. Schwerlich hat er mit diesen verborgenen Spuren Jemand anders als den Ephesier gemeint*).

*) Umsomehr muß es fast Wunder nehmen, daß selbst noch den neuesten Nachfolgern Schleiermacher's diese so wesentliche Seite der Philosophie Heraklit's, in welcher dieselbe gerade ihre höchste philosophische Consequenz und Vollendung hat, gänzlich entgangen ist. Denn auch noch bei Bernays und Zeller findet sich nirgends eine Erwähnung jener Sprachphilosophie des Ephesiers und ihrer Bedeutung, jedoch bei Ersterem die in Bezug auf das Fragment von βίος, dessen Name Leben und dessen Werk der Tod ist (s. § 38.), gemachte Aeußerung (Rh. Mus. VII, 113): „Die in lächerliche Spielerei ausartende Etymologieensucht der Herakliteer geißelt Plato im Kratylus. Daß Anlässe zu solcher Ausartung im Buch des Heraklit vorlagen, beweist noch jetzt Fr. 56. S. 503. Schl." (das ebenbezogene Fragment).

in jenem Dogma vertritt, daß der Kratylos des Dialoges nicht als irgendwie über Heraklit hinausgehend, als heraklitischer Sophist ꝛc., sondern noch als strenger Repräsentant der eigenen Philosophie des Ephesiers auftritt. Und wem der Bericht des Proklos von dem heraklitischen Satze „der Weg (*ὁδόν* [1]) zur Erkenntniß des Seienden führe durch die Namen" wegen des *ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου* mehr auf die Schule und Anhänger dieses Mannes als auf ihn selbst zu deuten scheinen sollte[2]), dem sagt es die gleichfalls stets übersehene Stelle des Ammonius Hermias (Com. in libr. Arist. de Interpretatione f. 30 b. Scholia in Arist. ed. Berolin. p. 103.) bestimmter, im Kratylos zeige Sokrates als Schiedsrichter dem Kratylos und dem Hermogenes, die in diametralem Gegensatze über die Frage befindlich, ob die Namen der Dinge *φύσει* oder *θέσει* seien, daß sie weder so *θέσει* seien, wie Hermogenes meine, noch „*οὕτω φύσει ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγεν*". Hier wird also die Ansicht, daß die Namen die Natur der Dinge ausdrückten, in ganz bestimmter Weise der Person des Ephesiers selbst zugeschrieben[3]).

Allein was bedarf es so später Zeugen, wo Platon selbst so deutlich spricht! Denn am Schlusse des Dialogs, wie um keinen Zweifel darüber übrig zu lassen, von wem denn eigentlich diese Theorie von den Namen ausgegangen und gegen wen er daher in dem wirklich theoretischen und ernsten Theil des Dialoges zu Felde gezogen sei, sagt Sokrates (ib. p. 440. C.): „Ob dieses nun sich so verhält oder vielmehr so, wie Herakleitos mit den Seinigen und noch viele Andere behaupten, das mag wohl gar nicht leicht sein zu untersuchen; gewiß aber möchte es einem vernünftigen

---

1) Wenn auch sonst nichts Wörtliches in dem Dictum ist, so ist es doch gewiß dieser Gebrauch von *ὁδός*.

2) Es ist dies aber deshalb ohne Bedeutung, weil Proklos hier drei allgemeine Richtungen parallelisirt und auch grammatisch durch das vorhergehende *διδασκαλείου* gezwungen ist, sich so auszudrücken. Der Satz läuft: *ἐξαίρετον οὖσαν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου, καθάπερ ἄλλο τι τοῦ Πυθαγορείου λέγουσιν — — καὶ ἄλλο τοῦ Ἡρακλειτείου.*

3) Obgleich wir nicht Anstand nehmen selbst hervorzuheben, daß, wenn man die Stelle des Ammonius im Zusammenhange nachliest (vgl. die Worte *ἐοικέναι γὰρ τὰ ὀνόματα ταῖς φυσικαῖς, ἀλλ' οὐ ταῖς τεχνηταῖς εἰκόσι τῶν ὁρατῶν οἷον ταῖς σκιαῖς καὶ τοῖς ἐν ὕδασιν ἢ ταῖς κατόπτροις ἐμφαίνεσθαι εἰωθόσι· καὶ ὀνομάζειν μὲν ὄντως τοὺς τὸ τοιοῦτον ὄνομα λέγοντας· τοὺς δὲ μὴ τοῦτο μηδὲ ὀνομάζειν ἀλλὰ ψοφεῖν μόνον* mit Kratyl. p. 430. A. ꝛc.) es den Anschein gewinnt, daß sich Ammonius seine Ansicht, ohne anderweitige Zeugnisse dafür zu haben, nur aus dem platonischen Kratylus selbst entwickelt, was natürlich das Gewicht seiner oben hervorgehobenen Worte abschwächt.

Menschen nicht angemessen sein, den Namen (der Dinge) sich und seine Seele anvertrauend, sich ihnen in Abhängigkeit zu ergeben und im Vertrauen auf sie und auf Diejenigen, welche sie festgesetzt haben, seiner Sache so sicher und gewiß zu sein, als wisse man etwas Rechtes (διισχυρίζεσθαι ὥς τι εἰδότα) und von sich und dem Seienden geringe zu denken, als gebe es nichts Gesundes daran, sondern als fließe Alles wie Töpferwaare, und zu meinen, daß gerade wie Menschen, die am Flusse leiden, sich auch die Dinge verhalten und von Rheuma und Katarrh geplagt werden". —

Hier also sagt Sokrates ganz ausdrücklich, daß Derjenige, dem das Dogma von den Namen und Derjenige, dem das Dogma von dem Fließen zukomme, ein und dieselbe Person sei, — also Niemand anders, als Herakleitos, den er selbst dabei nennt. Ja er nennt ihn nicht nur, er schildert ihn auch in dem διισχυρίζεσθαι ὥς τι εἰδότα, hierin auf jene felsenfeste und absolute, fast an Dünkel grenzende und charakteristische Manier Heraklit's anspielend, wie wir schon Bd. I. p. 86. p. 303 sq. von dieser Stelle ausführlicher nachgewiesen haben, daß in den herausgehobenen Worten eine Beziehung hierauf sowie auf ein Dictum des Ephesiers enthalten ist. Und der Gegensatz und Widerspruch, den Heindorf bereits in der Stelle bemerkt hat, daß nämlich derselbe einerseits etwas Festes und Zuverläßiges zu wissen glaube und von der andern Seite eine so geringe Meinung von sich selbst und allem Andern habe, ist in der That in der Stelle vorhanden. Nur daß dieser Gegensatz keineswegs, wie Heindorf will, durch eine Aenderung des Textes beseitigt werden darf, sondern er ist eben der eigene, ihm von Platon in dieser Schilderung fein genug als Widerspruch vorgeworfene Charakter Heraklit's, der ja gerade (siehe Bd. I. p. 301) als „etwas Großes und Heiliges" (ὥς μέγα τι καὶ σέμνον) lehrte, daß er selbst nicht sei.

Und Kratylos antwortet auf diese letzte Rede des Sokrates und die daran geknüpfte Aufforderung desselben, selbst weiter darüber nachzudenken: „Das will ich wohl thun. Aber glaube mir nur, Sokrates, daß ich auch jetzt schon nicht ganz neu in der Sache bin und daß, wie ich auch darüber nachdenke und sie durcharbeite, es mir doch immer weit mehr so zu sein scheint, wie Herakleitos sagt". Kratylos bekennt sich also selbst dazu, sich weder auf Protagoras berufend, noch auf irgend eine andere Richtung, sondern gerade nur auf den Ephesier selbst, ein strenger Anhänger desselben zu sein und dessen Ansicht vertreten zu haben. Auch erwidert dies ja Kratylos auf jene Schlußrede des Sokrates, in welcher beides gleichmäßig angegriffen und ineinander gewoben ist, sowohl

das Hingeben der Seele an die Namen als Weg zur Erkenntniß, als auch die daraus geschöpfte Ansicht vom Fließen der Dinge[1]). Auf diese Ermahnung und Aufforderung des Sokrates, welche jene beiden Behauptungen als eine Einheit zusammenfaßt und sie, wie selbst die grammatische Structur des Satzes zeigt, als Einem Subjecte zukommend darstellt, antwortet Kratylos: daß er es noch überlegen wolle, daß es ihm aber doch immer am meisten so zu sein schiene, wie Herakleitos sagt, — eine Antwort, die also offenbar den Herakleitos als die Quelle beider Ansichten, vom Wesen der Dinge und von der Methode der Erkenntniß, nennt, Ansichten, die sich eben zur einander verhalten, wie Inhalt und Form[2]); eine Antwort, die unmöglich hätte gegeben werden können, wenn dem Herakleitos nur die Vaterschaft für das erstere Dogma zukommen sollte und um so unmöglicher endlich, als sie als Schlußantwort des Kratylos doch nicht blos auf die letzten Worte des Sokrates geht, sondern eben auch auf den eigentlichen Hauptinhalt der Untersuchung des ganzen Dialoges, den sie abschließt, sich bezieht und jedermann doch so viel zugestehen wird, daß das Dogma vom Fließen nur nebenher und beiläufig behandelt wird, die geistige Axe des Dialoges aber jene Untersuchung über die formale Methode des Erkennens bildet.

Es ist somit durch Platon selbst aufs klarste erwiesen, daß Kratylos auch in seiner Theorie über die Natur der Sprache und Erkenntniß nur die Ansicht des Herakleitos selbst vertreten soll und vertritt.

Und in der That, in welchem System war diese Theorie eine natürlichere, ja in welchem eine so nothwendige Consequenz, wie in dem des Ephesiers? Dieser schon oben dargelegte innere Zusammenhang mag hier noch kurz an einem besonderen, obwohl eng mit dem Obigen zusammenhängenden Punkte aufgezeigt werden. Die Namen der Dinge sollen nach der Theorie, die Platon im Kratylos darstellt und der er im Grunde selbst beipflichtet, eine Nachahmung (*μίμημα*) der Dinge sein, und zwar nicht des Hörbaren an ihnen, sondern ihres inneren Wesens.

Nun haben wir bereits von verschiedenen Seiten her nachgewiesen

---

1) Und Sokrates hat selbst früher ganz ernsthaft zugegeben (ib. p. 439), daß diese Ansicht die der Wortbildner gewesen sei und sich in der Sprache nachweisen lasse.

2) Ansichten, die eben deshalb nur Eine Ansicht sind und von Sokrates selbst, indem er ernstlich zugiebt, daß sich in der Sprache jene Tendenz, das Sein als fließend darzustellen, nachweisen lasse, als eine solche zu einandergehörige Einheit von Form und Inhalt hingestellt werden.

(s. Bd. I. p. 42, 1. p. 166 u. Anm. Bd. II. p. 119), wie die Nachahmung des Gottes und des Weltalls ein bisher freilich stets übersehenes, aber sich durch das gesammte System des Ephesiers hindurchziehendes Hauptdogma desselben war; wir haben ferner nachgewiesen, wie gerade auch Platon dieses Dogma als einen Principalpunkt bei dem Ephesier aufgefaßt und wiederholt hervorgehoben hat (s. oben p. 216, 3. p. 224, 2.). Die Welt selbst ist nach diesem Systeme eine Nachahmung und Abbild Gottes und seiner in steter Identität mit sich verharrenden ideellen Bewegung, aber in dem unadäquaten Elemente des sinnlichen Seins, innerhalb dessen die Momente in realen Unterschied auseinandertreten. Das Universum ist ein Makrokosmus, der wieder innerhalb seiner selbst von jeder Existenz mikrokosmisch nachgeahmt und wiedergespiegelt wird (*μεγάλα πρὸς μίκρα, μίκρα πρὸς μεγάλα*[1]), wie uns der Heraklitiker (oben p. 216, 3.) sagte. Tag und Nacht sind die Nachahmung von Sommer und Winter, diese die Nachahmung der beiden Bewegungen und Maaße innerhalb der großen kosmischen Periode. Der Proceß des individuellen Lebens selbst, sogar der Wechsel der Zustände von Schlafen und Wachen (siehe § 30.) sind nur im Individuum vorgehende mikrokosmische Nachahmungen jener die gesammte Welt unausgesetzt schaffenden und gliedernden Bewegung.

Wo stände also die Auffassung auch der großartigeren menschlichen Productionen und Künste — und speciell der Sprache — als Nachahmung des Wesens der Dinge und des sie durchdringenden Logos in einem organischeren Zusammenhange als in dem System des Ephesiers?

Und in der That ist uns ja auch noch diese Auffassung der menschlichen Künste mit ausdrücklichen Worten aufbewahrt worden von dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippocrates de diaeta p. 640. Kuehn.: *τέχνῃσιν γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῃσιν ἀνθρωπίνῃ φύσει οὐ γινώσκουσι· θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑαυτῶν, γινώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται.* Also auch die Künste, deren die Menschen

---

1) Die vielleicht nicht unverderbte Stelle kommt bei dem Verfasser bei Gelegenheit seiner Construction des organischen Körpers vor und lautet im Zusammenhang: *ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτῷ ἑωυτὸ, τὰ ἐν σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μίκρα πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μίκρα*, p. 638. ed. Kuehn. Die Anwendung auf den organischen Körper ist natürlich nur eine — echt heraklitische — Anwendung eines Satzes, der nach dem Ephesier wie nach der Ausführung desselben Heraklitikers auch in allen andern Gebieten seine Bewährung findet.

sich bedienen, sind der menschlichen Natur selbst analog, sind Nachahmungen dieser objectiven Natur und des Göttlichen in ihr — sind eben darum Künste, insofern sie dies sind. Aber die Menschen selbst haben von dieser Analogie, die sie ausüben und nach deren Gesetz sie verfahren, keine Wissenschaft. Unbewußt ahmen sie das Göttliche nach! Sie ahmen es nach vermöge jener „göttlichen Nothwendigkeit" (*θείη ἀνάγκη*), durch welche nach der heraklitischen Theorie die Menschen, wie uns derselbe Heraklitiker sagt, Alles vollbringen, was sie wollen und nicht wollen [1]), oder vermöge des „göttlichen Logos" in uns [2]), durch den, wie uns Sextus von Heraklit selbst berichtet, wir Alles denken und Alles vollbringen (Sextus Emp. adv. Math. VII. 133.: — *ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν*).

Steht aber dieses heraklitische Dogma einmal unbestreitbar fest — und es steht umsomehr fest, als der Ephesier selbst, wie wir sahen, die Heilkunst als Nachahmung des kosmischen Processes und des göttlichen Lebens aufgefaßt hat, — so erscheint die von Plato im Kratylos dargestellte Theorie

---

1) Hippocrates de diaet. I. p. 633. K.: *καὶ θ' ἃ μὲν πρήσσουσιν, οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι καὶ θ' ἃ μὲν ὁρῶσι οὐ γινώσκουσιν ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ μὴ βούλονται.*

2) Sollte es erst noch erforderlich sein, Worte zu verlieren über den Kranz der Heraklit gebührt, dafür, daß er zuerst diese in der Sprache waltende Nothwendigkeit anerkannt hat? Weit entfernt von jener oberflächlichen Geistesrichtung, welche das Objective in allen Gebieten gleichmäßig verkennend, wie den Staat und die Gesellschaft, so auch die Sprache als Product von Vertrag und Uebereinkunft (*θέσει*) auffaßt, hat Heraklit, indem er die innere objective Nothwendigkeit in der Sprache und ihre Natur, Darstellung des Wesens der Dinge zu sein, erfaßte, hierdurch die Grundlage zu aller wissenschaftlichen Spracherkenntniß überhaupt gelegt. „Ueberall geht die wahre Wissenschaft auf die Erkenntniß des Nothwendigen aus, und ehe von einer wissenschaftlichen Erkenntniß überhaupt die Rede sein kann, wird die Anerkennung einer Nothwendigkeit vorausgesetzt, selbst in den freiesten Gebilden, weil man sonst durchaus weder von einem festen Punkte anfangen noch dahin gelangen könnte, sondern Willkür aus Willkür, Nichtiges aus Nichtigem ins Unendliche ableiten müßte. Also ehe über die Sprache philosophirt werden kann, werde zuerst anerkannt, daß sie nach nothwendigen Gesetzen und Formen gebildet ist". (Boeckh, von dem Uebergange der Buchstaben ineinander, in Creuzer's und Daub's Studien T. IV. p. 359).

Ja, wie gering sind nicht — im Vergleich mit den so großen Fortschritten in andern Wissenschaften — die Fortschritte, welche die Sprachwissenschaft seit Heraklit und dem platonischen Kratylos über jenen Anfang hinaus überhaupt gemacht hat? Nichts ist tiefer wahr als der Ausruf Boeckh's in jenem trefflichen

der Sprache nur als eine ebenso großartige wie fast unausbleibliche und von der Kraft der Nothwendigkeit begleitete Consequenz dieses Dogmas. Worin aber diese Nachahmung des Wesens der Dinge in den Namen derselben besteht, das haben wir zum Theil schon oben gesehen, — nämlich darin, daß die Dinge in ihren Benennungen aus dem Scheine des einzelnen sinnlichen Seins herausgerissen und ihrer innern Wahrheit nach als aufgehobene, als Allgemeinheit, als ebenso seiende wie nichtseiende gesetzt sind — theils werden wir noch weiter unten näher sich ergeben sehen, wie nach Heraklit auch im Einzelnen die Wahrheit der Dinge, identisch mit ihrem Gegentheil zu sein, in den Benennungen derselben hervortritt.

Ist es also erwiesen, daß der Kratylos im Dialoge nur die eigene dogmatische Theorie des Ephesiers vertritt, so gewinnt selbstredend der ganze Dialog schon eine ganz andere Uebereinstimmung und innere Einheit, weil dann die unerklärliche und unerträgliche Gewaltsamkeit fortfällt, daß der Sprache, wenn die Theorie, daß sie das objective Wesen der Dinge darstelle und offenbare, einem Antisthenes oder Protagoras und den Sophisten ihren Ursprung verdankt, zwangsweise der Satz Heraklit's vom Wesen der Dinge zu Grunde gelegt wird und so jeder, besonders Heraklit selbst, in einem Rüstzeug bekämpft wird, das ihm eigentlich nicht zukommt und principiell nicht das seinige ist. Nach der Auffassung dagegen, die sich uns ergeben hat, waltet auch hierin vollständige Harmonie vor. Beide Theorieen, mit welchen sich der Dialog beschäftigt, bilden nur Ein zusammengehöriges Ganze, zu dem sie sich wie Form und Inhalt verhalten. Der Sprache wird, indem sie das Wesen der Dinge als fließend darstellen soll, nur dasselbe Dogma imputirt, welches in der That nach dem Erfinder jener Ansicht von der Objectivität der Sprache den Dingen zukam und somit nach seiner eigenen speculativen Sprachtheorie auch der Sprache zu-

---

Aufsatz p. 367: „Das Wesen der Sprache in seiner ganzen Tiefe wird nicht eher erkannt werden, als mit der Erkenntniß aller Wahrheit und des gesammten Universums; und wiederum wenn erst die Sprache in allen ihren Tiefen aufgelöst wäre, so würde uns damit zugleich alle Erkenntniß und Philosophie offen liegen. Wie die Welt in der Menschennatur, so ist die Menschennatur in der Sprache abgespiegelt und gleichsam verflüchtigt und vergeistigt, und die Sprachlehre, als Erkenntniß der Sprache in diesem Sinne ist in Wahrheit, wie ein tiefsinniger Mann sie genannt hat, die Dynamik des Geisterreichs; man wird aber wahrscheinlich noch viel eher eine vollendete Dynamik des Himmels und der Erden, und auch der Geschichte und des menschlichen Organismus, als eine vollendete Sprachlehre haben".

kommen mußte. Heraklit wird andrerseits — z. B. in den Wortbeispielen, welche die Anschauung der Ruhe als den Namen zu Grunde liegend beweisen sollen — nicht durch einen Satz widerlegt, mit dem er nichts zu thun hat und der ihn daher auch nicht erreichen kann, sondern er wird durch eine Methode überführt, die wesentlich die seinige ist, durch das Dogma vom Erkennen, das er selbst aufgestellt hat. —

Wie wollte man es ferner, ohne unserer Entwickelung beizupflichten, erklären, daß Kratylos, der doch, welcher Ansicht man auch sei, immer ein Heraklitiker ist und bleibt, Kratylos, welcher dem Dogma vom Flusse huldigt, jenen Satz von den Namen der Dinge ausdrücklich als τοσοῦτον, ὃ δὴ δοκεῖ ἐν τοῖς μεγίστοις μέγιστον εἶναι, als „unter dem Größten das Größeste" bezeichnet? (ib. p. 427. E. p. 186. St.) — Es mußte jedenfalls bisher als eine unverständliche Willkür Platon's erscheinen, einen Heraklitiker so sprechen zu lassen von einer Theorie, die dem System seines Meisters fremd war und die mit den andern Ansichten, zu denen sich Kratylos im Dialoge selbst bekennt, in keiner Verbindung zu stehen schien. — Uns hat sich dagegen in der That ergeben, wie jene speculative Theorie von der Sprache wirklich den wahrhaften ideellen Höhepunkt der Philosophie des Ephesiers bildet, jenen geistigen Gipfelpunkt, auf welchem sie sofort in die Philosophie der Idee umschlagen muß, und nur dieses objective Sachverhältniß — statt unbegreiflicher Willkür — ist es, welches Platon durch jene dem Kratylos in den Mund gelegten Worte ausdrückt. —

Endlich ergiebt sich nur aus unserer vorstehenden Totalentwickelung sowohl der heraklitischen Philosophie, als des Satzes von den Namen und des Kratylos das Verständniß eines Punktes in diesem Dialoge, welcher in demselben von principieller Wichtigkeit ist und dennoch bisher absolut dunkel und unverstanden, resp. mißverstanden bleiben mußte. — Es ist das die im Kratylos allüberall wiederkehrende und die geistige Grundlage der daselbst dargestellten Theorie der Sprache bildende Anschauung von der Identität zwischen Gesetz und Namen, zwischen Gesetzgeber und Wortbildner. Ohne das Verständniß dieser Anschauung ist ein wirkliches Verständniß des Kratylos und seiner Sprachtheorie nicht möglich. Schleiermacher, dem selbst wo er ein Problem nicht zu lösen wußte, doch wenigstens das Problem selbst fast niemals entging, hat die principielle Wichtigkeit und die Dunkelheit dieses Punktes nicht übersehen können, wenn er denselben dann auch in ganz verfehlter Weise zu erklären sucht. Er hebt in der Einleitung zum Kratylos p. 19 ausdrücklich als

eine der geistigen Grundlagen des Dialoges hervor „die wunderliche und dunkle, gewiß aber (wie er meint) nur durch unsere Ansicht des Ganzen verständliche Analogie, welche hier aufgestellt ist zwischen Gesetz und Sprache, indem wiederholt gesagt wird, die Sprache sei da durch ein Gesetz und Gesetzgeber und Wortbildner fast als Eins angesehen werden". Wenn aber Schleiermacher diese Anschauung dadurch erklären will, daß „wie Hermogenes sagt, die Sprache nur als ein Werk der Willkür und der Verabredung anzusehen sei, Verabredung aber, auch stillschweigende, und Gesetz mehr ineinanderlaufen bei den Hellenen als bei uns", so dürfte dies leicht der größeste und unbegreiflichste Irrthum sein, in den dieser große Kenner des Platon jemals bei Zergliederung eines platonischen Dialoges verfallen ist. Es braucht aber glücklicherweise nicht einmal zur Widerlegung dieses Irrthums auf die Kritik jener Behauptung eingegangen zu werden, daß angeblich bei den Hellenen Willkür und Gesetz mehr ineinandergelaufen wären. Der Irrthum ergiebt sich auch ohnedies ganz äußerlich und positiv. Denn wäre das, was Schleiermacher sagt, die innere Wurzel jener Anschauung von der Identität von Gesetz und Wort, Gesetzgeber und Wortbildner, so müßte ja dann diese Anschauung die des Hermogenes und nicht die des Kratylos sein, welcher ja eben die Ansicht vertritt, daß die Namen nicht θέσει, sondern φύσει seien. Statt dessen ist diese Identität von Wort und Gesetz aber gerade die Anschauung des Kratylos, der sie gleich bei seinem Auftreten als die seiner Theorie eigenthümliche Ansicht selbständig ausspricht, ohne etwa irgendwie durch die Dialectik des Sokrates darauf hingezwungen zu sein, s. Cratyl. p. 428. E. Sokr.: „Also der Belehrung wegen werden die Namen (der Dinge) gesprochen?" Kratyl.: „Ja wohl". Sokr.: „Wollen wir nun sagen, daß auch dies eine Kunst sei und es Werkmeister derselben gebe?" Kratyl.: „Gewiß". Sokr.: „Und welche?" Kratyl.: „Die Du ja auch im Anfang genannt hast, die Gesetzgeber". Auch ist Kratylos in der That ganz ein- und derselben Meinung über die Gesetze, wie über die Namen. Er prädicirt von beiden nur ganz dasselbe und wie er nicht zugeben will, daß die einen Namen richtig, die andern falsch seien können, so giebt er dies auch von den Gesetzen nicht zu. Von den Malern und Baumeistern gesteht er dem Sokrates zu, daß die einen ihre Bilder und Häuser schöner, die andern schlechter machen. Als aber Sokrates weiter frägt (ib. p. 429): „Aber nun die Gesetzgeber, fertigen diese ihre Werke nicht auch die Einen schöner, die Anderen schlechter?"

antwortet Kratylos: „Das scheint mir nicht mehr so". Sokr.: „Scheinen Dir denn nicht von den Gesetzen die einen besser, die andern schlechter zu sein?" Krat.: „Nein eben". Sokr.: „Also auch von den Namen, wie es scheint, meinst Du wohl nicht, daß die Einen schlechter, die Andern besser sind?" Krat.: „Nein eben". Sokr.: „Alle Namen also sind richtig?" Krat.: „Alle, die wirklich Namen sind". Von Gesetzen wie Namen hat also Kratylos dieselbe Anschauung, daß sie durch eine gleiche innere Nothwendigkeit sind, was sie sind; und wie er von den schlechten das Wesen der Dinge nicht offenbarenden Namen leugnet, daß sie überhaupt Namen zu nennen sind, so würde er den schlechten Gesetzen gleichfalls diese Qualification bestreiten. (Hermogenes dagegen geht, p. 385. A. ursprünglich von der Ansicht aus, daß ein Einzelner so gut, wie der Staat Alles beliebig benennen könne und erst durch eine lange Beweisführung (p. 387—388. E.) zwingt ihm — der selbst da noch auf die Frage: wessen Werk die Namen seien und wer sie uns überliefert, antwortet: „er wisse es nicht" — Sokrates die Einräumung ab, daß es der Gesetzgeber ist, welcher die Worte eingeführt hat.) Da also gerade Kratylos, der Träger von der Ansicht der an und für sich seienden Nothwendigkeit der Namen, zugleich der Träger dieser Anschauung von der Identität von Gesetz und Namen, Gesetzgeber und Wortbildner ist, so ist die Schleiermacher'sche von der willkürlichen Verabredung als der angeblichen Wurzel der Gesetze im hellenischen Geiste ausgehende Erklärung ebenso unzulässig als falsch und es würde jene Analogie auch nach der Schleiermacher'schen Erklärung ebenso befremdlich, so „dunkel und wunderlich" bleiben, wie er sie selbst bezeichnet, als wie vor derselben. — Aber nach unseren vorstehenden Entwickelungen muß sich diese Dunkelheit längst in durchsichtigste Helle verwandelt haben. — Denn wir haben gezeigt, daß jene begriffliche Identität (denn so und nicht blos Analogie ist es zu nennen) zwischen Wort, Name und Gesetz nach jeder Seite hin eine principielle Anschauung der heraklitischen Philosophie und von fundamentaler Wichtigkeit und Bedeutsamkeit in derselben ist. Wir haben gezeigt, Bd. I. p. 363 sqq., wie Herakleitos schon in der Zendreligion die religiöse Anschauung dieser Identität vorfindet, wie daselbst das von Ormuzd fort und fort gesprochene Wort, das wirkende und erhaltende Schöpfungs- und kosmische Lebensgesetz ist, wie Ormuzd's Name identisch ist mit diesem wirkenden Gesetz und Wort, wie die Verkörperung dieses Wortes selbst als „Zendavesta" oder „lebendiges Wort" wieder eins ist mit dem religiösen Gesetze der Perser. Wir haben gezeigt (§ 35.), wie Heraklit diese religiöse An-

schauung auf das höchste vergeistigt und ihren Inhalt zum bewußten Gedanken erhebt, wie er sein absolutes Princip als weltbildendes Wort, *λόγος*, und Name (*ὄνομα*) bezeichnet, und *λόγος* und *νόμος* (Wort und Gesetz) bei ihm identisch sind (s. oben p. 366, 1.). Wenn die Bezeichnung des herakliteischen Absoluten durch „Gesetz" keine Schwierigkeit machen konnte — denn „Gesetz" ist eben ein solches rein Allgemeine, welches in allen Fällen der sinnlichen Wirklichkeit zur Anwendung kommt, sich somit durch sie hindurchzieht und in ihnen Verwirklichung erlangt, aber ebenso über alle diese Fälle wieder hinausgeht, ohne jemals in ihnen erschöpft und in seiner reinen Allgemeinheit zum sinnlichen Dasein geworden zu sein, d. h. also, es ist gerade ganz dasselbe, was den Gedankeninhalt des herakliteischen Absoluten bildet — so hat sich jetzt in der Explication seines Dogma's über die Namen der Dinge auch Seitens dieser der letzte geistige Grund jener Identität von Namen, Wort und Gesetz bei Heraklit bereits ergeben. Es hat sich gezeigt, daß ihm die Namen eben nur deshalb die absolute Wahrheit des Seienden ausmachen, weil sie vom einzelnen Sein und seiner sinnlichen Wirklichkeit befreite reine Kategorieen, weil sie realisirte, herausgehobene Allgemeinheit, d. h. also, weil sie ihm begrifflich ganz dasselbe sind, was Gesetz. Die Namen sind ihm Gesetze des Seins, sie sind ihm das Gemeinsame der Dinge, wie ihm die Gesetze das „Gemeinsame Aller" sind. Ja, was wir soeben als nothwendige Folge von Heraklit's Anschauung entwickelten, — mit denselben Worten finden wir es noch ausgesprochen bei Hippokrates (man vgl. aber das Bd. I. p. 163 sqq. über das Verhältniß des Hippokrates zu Heraklit Vorgetragene, was hier eine neue Bestätigung empfängt) de arte p. 7. Kuehn.: „*τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσιος νομοθετήματα*", „die Namen sind die Gesetze der Natur". Denn Gesetze wie Namen sind beide dem Ephesier (wie auch für die Gesetze die Ethik noch bestätigen wird) gleichmäßig nur Producte und Realisationen des Allgemeinen, sie sind ihm beide das erreichte, vom Makel der sinnlichen Wirklichkeit befreite rein allgemeine ideelle Sein. — Dies der innere Grund jener Analogie zwischen Namen und Gesetze, Wortbildner und Gesetzgeber, welche nun nicht mehr dunkel und wunderlich erscheinen kann, sondern eine Fundamentalanschauung und eine charakteristische Eigenthümlichkeit des Ephesiers bildet und deshalb von Platon auch dem Kratylos als eine Grundlage seiner Theorie in den Mund gelegt wird. —

Nach allen bisherigen, eine so große Uebereinstimmung unter sich gewährenden Beweisen wäre hier nun auch noch der letzte zu erbringen, der

nämlich, daß sich jene Theorie von den Namen der Dinge auch in den noch vorhandenen Resten Heraklit's mit hinreichender Deutlichkeit nachweisen lasse. Dieser Beweis wird hoffentlich zur Genüge erbracht werden können. Vorher aber mögen des Zusammenhangs wegen hier noch die Resultate kurz erörtert werden, welche sich aus unserer Auffassung für den Kratylos und für die Stellung, die Platon in seinen Dialogen der Philosophie des Ephesiers überhaupt einräumt, d. h. mit andern Worten für das Verhältniß des Theaetetos und des Kratylos und wieder des Heraklit und des Platon selbst zu einander ergeben.

---

§ 37. Fortsetzung. Der Kratylos und der Theaetetos. Herakleitos und Platon.

Der Kratylos und der Theaetet sind die beiden Dialoge, in welchen sich Platon mit der Philosophie Heraklit's beschäftigt.

Nach der bisherigen Ansicht hätte schon das keine geringe Schwierigkeit erregen müssen, daß, ihr zufolge, Platon eigentlich nirgends die Philosophie des Ephesier's rein auffaßt und widerlegt. Denn im Theaetetos faßt er sie auch nicht für sich und in der objectiven Weise auf, die sie in dem Systeme des Ephesier's hat, sondern wirft sie da mit der Ansicht des Protagoras so sehr durcheinander, daß schon häufig geklagt worden ist, es sei schwer zu unterscheiden, was dem Herakleitos und was blos dem Protagoras zukomme.

Im Kratylos aber wird, wenn das Dogma von der Sprache als der Methode des Erkennens wiederum nur den herakliticshen Sophisten oder irgend welchen anderen zukommen soll, Herakleitos selbst noch weit weniger widerlegt. Denn auf eine Untersuchung des heraklitischen Dogma's vom Fließen selbst wird weder ehe Kratylos auftritt, noch nachher wirklich eingegangen. Die Untersuchung dreht sich vielmehr mit Kratylos nur um jene Methode des Erkennens und das Wesen der Sprache, und nur ganz gegen Ende des Dialoges hin wird — aber nur ganz obenhin und flüchtig — der Satz vom Flusse besprochen, und auch nur wieder in Bezug auf die sich aus ihm für das Erkennen ergebende Consequenz. So daß hiernach im Kratylos noch weniger als im Theaetetos die Philosophie des Ephesiers als dialectisch aufgelöst erscheinen kann.

Diese Stellung Platon's zu einem so bedeutenden System, wie das des Heraklit, — eine Stellung, die dann eher in einem Vermeiden, als in einem Eingehen auf dasselbe bestanden hätte, — müßte an und für sich schon höchst auffällig erscheinen und schwerlich einer befriedigenden Lösung zugänglich sein.

Allein nach allen unsern bisherigen Resultaten verbreitet sich, wie wir glauben, ein neues und helles Licht über diese Frage.

In Heraklit sind, wie wir wiederholt auseinandergesetzt und nachgewiesen zu haben glauben, zwei Momente enthalten, die sich mit dialectischer Nothwendigkeit forttreiben und zu entschieden entgegengesetzten Richtungen entwickeln müssen.

Das eine Moment ist — um dies in Kürze zusammenzufassen, wofür wir aber auf unsere früheren näheren Entwickelungen verweisen müssen — das Moment des Negativen, der Satz: nur das Nichtsein ist, in welchen sich, wie wir im Anfang (s. Bd. I. p. 35. vgl. das. p. 50 u. 288) sagten, die eine Seite der heraklitischen Philosophie im Gegensatz zur eleatischen zusammenfassen läßt, oder mit andern Worten: die Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein, insofern sich hieraus die Folgerung entwickelt, daß nun jede Instanz sich an der entgegengesetzten aufgelöst hat, daß Alles ebenso ist wie nicht ist, und nicht ist wie ist, Alles somit falsch und ebensogut Alles auch wahr geworden ist, jede Bestimmtheit folglich sich aufgehoben und in die beliebige Willkür des Bestimmens, das gleichmäßig so und so bestimmen kann, verflüchtigt hat. Oder mit andern Worten: dies eine Moment ist die heraklitische Idee des absoluten Werdens, des absoluten Processes insofern derselbe eben nur perennirendes Umschlagen des Sein in Nichtsein ist. Hieraus entwickeln sich sofort nothwendig in derselben Richtung hin zwei Consequenzen. Zuerst, da das Sein auf dieser rastlosen, selbst im Gedanken nie zum Stehen zu bringenden Flucht perennirend in das Nicht umschlägt, die Consequenz, daß überhaupt nichts Wahres ausgesagt werden könne, d. h. die Consequenz, welche die unmittelbaren heraklitischen Sophisten, der Kratylos der aristotelischen Metaphysik, zogen. Ferner aber, indem dieser Satz festgehalten wird und hierzu nur noch die Besinnung auf das tritt, was gleichfalls schon im Vorigen enthalten ist, daß Alles ebensosehr sei wie nicht sei, alles Beliebige ebensosehr wahr als falsch sei, hat sich hiermit durch dieses gleichzeitige und sich aneinander gegenseitig aufhebende Sein und Nichtsein, durch diese gleichzeitige und sich so gegenseitig an einander auflösende Wahrheit und Falschheit eben die Bestimmung ergeben, daß Alles ebensogut wahr als falsch, d. h. daß das Objective überhaupt zur wahrheitslosen und indifferenten, jedes Eindrucks gleich fähigen Sphäre der Relativität herabgesunken sei und die Wahrheit nur im Bestimmen selber und seiner Willkür liege, mit andern Worten der Satz: was Jedem scheint, das ist auch für ihn, welchen Protagoras somit in consequenter Weise aus der heraklitischen Philoso-

phie entwickelt. — Diese Richtung muß sich daher am liebsten und unmittelbarsten an das heraklitische Dogma vom Flusse — wie wir ja aus Platon wissen, daß dies in der That der Fall war — anschließen, weil in diesem Dogma am meisten und deutlichsten das rastlose perennirende Umschlagen vom Sein in Nichtsein ausgedrückt ist. Protagoras hat daher in Herakleitos und diesem Dogma desselben die physisch-metaphysische Grundlage seines Gedankens, aus welcher er nur die logischen Consequenzen dialectisch entwickelt.

Aber in Heraklit ist noch ein anderes Moment vorhanden, seine Idee des Allgemeinen. Heraklit ist nicht beim Negativen stehen geblieben, seine Idee ist vielmehr ebenso schon bis zur selbst wieder positiv werdenden Negativität vollendet. Hat sich nämlich auch alles Sein in beständig kreisende Negation aufgelöst, so ist in der Totalität seiner Idee doch auch dies bloße Nichtsein schon aufgehoben. Die processirende Identität von Sein und Nichtsein ist selbst das Eine, was in Allem ist und Alles durchdringt, sie ist der Alles durchwaltende und schaffende λόγος, das absolute Princip, das allein wahrhaftes und bleibendes Sein hat, und auch alles Andere ist nur, insofern es an diesem alles durchwaltenden Principe Antheil hat. Dies Eine und Allgemeine ist also allein das Absolute und Wahre. Dies Allgemeine ist auch nicht blos formell innerlich oder an sich Allgemeines, es ist weder eine Bestimmtheit des Seins, wie das Element der ionischen Naturphilosophie, noch eine Bestimmtheit des Gedankens, wie die pythagoräische Zahl, noch eine bloße Allgemeinheit der Abstraction, wie das eleatische Sein. Dies Allgemeine ist vielmehr auch bestimmt als die Idee des Allgemeinen, als die in jeder sinnlichen Existenz sowohl seiende als nichtseiende und über sie hinausgehende absolute Identität von Sein und Nichtsein; es ist somit bestimmt als — inneres Idealitätsgesetz zu einer Erscheinungswelt. Dieses ideelle Gesetz ist die reinere unsichtbare Harmonie, zu der sich die Erscheinungswelt nur als sichtbares Abbild verhält (s. Bd. I. p. 97 sqq. p. 122); es ist der weltbildende und weltdurchwaltende göttliche λόγος; dieses Absolute ist das nicht Vergehende noch Untergehende, das allein Bleibende, es ist die wahrhafte Ruhe in jener Flucht der Erscheinungen („die Ruhe des Herakleitos in der Flucht" citirt Plotinos aus Heraklit, oben Bd. I. p. 132), eine Flucht, die rastlos und unaufhörlich kreisen muß, weil jede einzelne sinnliche Erscheinung jenes Absolute ebensosehr auch nicht verwirklicht, als sie nur durch ihren Antheil an ihm Dasein hat, das Absolute selbst somit nur in diesem ewig taumelnden Formenwechsel seine wirkliche Existenz hat. Diese Seite der heraklitischen Philosophie erreicht,

wie bereits früher gezeigt, ihre nothwendige und höchste an sich schon umschlagende Vollendung und Ruhe in der speculativen Idee der Sprache, in der Anschauung der Namen als der Wahrheit der Dinge.

Die Namen sind diese Wahrheit, weil sie die von der Einzelheit des sinnlichen Seins gereinigte Allgemeinheit derselben, wahre Vermittelung von Sein und Nichtsein der Dinge sind. Der absolute Name, welcher das allgemeine Wesen jenes Formwechsels, die Kategorie jenes Gesetzes selbst ausdrückte, würde das erreichte Absolute sein. Zugleich ist hiermit das heraklitische Princip schon an sich über sich selbst hinausgehoben. Der Name ist das nicht mehr nur in der Flucht der Erscheinungen, nicht mehr in dem unendlichen Wechsel der Formen und der Aufgabe dieses Wechsels vorhandene, sondern das erreichte und zur Ruhe und Gegenwärtigkeit gekommene Allgemeine, eine Präsenz, die jedoch nicht mehr die des sinnlichen Daseins ist.

Der absolute Proceß ist somit jetzt an sich zur einfachen Ruhe eines übersinnlichen oder unsinnlichen Seins zusammengesunken, zu einfachen Allgemeinheiten des Gedankens, welche das Wesen und die Wahrheit der ihr Abbild bildenden Wirklichkeit sind, d. h. das Absolute ist an sich schon zum Wesen der platonischen Ideen geworden.

Nach diesen beiden Momenten nun, die in Heraklit vorliegen, faßt Platon den Ephesier in seinen Dialogen auf. Und zwar stellt er ihn nach jener ersten Seite hin, nach welcher er zum Vater der Sophistik wird, im Theaetetos dar und nimmt ihn hier mit dem Protagoras zusammen vor. Und es ist kein Unrecht gegen Heraklit, daß er ihn hier mit Protagoras zusammen behandelt und auch ihn mit der Auflösung des letzteren aufgelöst zu haben glaubt. Es ist nur objective Dialectik, wenn er ihn zwingt, die Vaterschaft für Protagoras zu übernehmen, der in der That seine objective Consequenz gewesen ist. Und auch unvollständig ist die Widerlegung im Theaetetos deshalb nicht, weil Platon hier den Heraklit eben nur nach jener einen Seite hin darzustellen hatte, deren consequenteste Entwickelung Protagoras ist und er daher — nach dieser Seite hin — mit Protagoras zugleich in der That aufgelöst ist. Aber auch so noch unterscheidet Platon deutlich genug, was dem Herakleitos selbst, was nur jener Fortentwickelung zukommt, indem er z. B. Ausdrücke gebraucht: „und auf dasselbe kommt hinaus das, was Herakleitos sagt ꝛc.", Ausdrücke und Wendungen, welche deutlich zeigen, daß dies also nicht nach der unmittelbaren Meinung des Sagenden, des Ephesiers selbst, sondern nach der Consequenz des Gedankens dem Heraklit angehören solle [1]).

1) Siehe oben p. 360 und die Anm. daselbst.

Nach der anderen aber jener beiden in Heraklit enthaltenen Seiten stellt er ihn im Kratylos dar, und von hier aus erst kann sich, wie uns scheint, ein wirkliches Verständniß und eine befriedigende Auffassung des Kratylos ergeben.

Jene zuerst aufgezeigte Seite Heraklit's im Theaetet besonders entwickelnd und auflösend, erfaßt Plato das objective Moment des Heraklit im Kratylos in seiner höchsten Vollendung — in der speculativen Theorie von den Namen als der Wahrheit der Dinge und der Methode des Erkennens.

Der etymologisirende Gebrauch, den Heraklit selbst von diesem Princip gemacht hatte und der später nachgewiesen werden wird, hier aber einstweilen als bekannt vorausgesetzt werden muß, mußte freilich in den Kreisen des Protagoras und der Sophistik die überaus bereitwilligste Aufnahme und die übertreibendste Nachahmung gefunden haben. Konnten sie auch unmöglich das speculative Princip selbst von dem Wesen der Sprache sich zueignen, da sie dann ein Objectives überhaupt hätten annehmen müssen, konnten sie auch dies Princip höchstens wieder, wenn sie sich schon darauf einlassen wollten, dahinein umbiegen, es zeige sich in der (wie wir sehen werden, schon von Heraklit hervorgehobenen) Gegensätzlichkeit der in Einem Wort verknüpften Bedeutungen und ferner in den entgegengesetzten Bedeutungen, die einem Worte je nach der etymologischen Ableitung desselben zukämen, nur dieselbe indifferente Unbestimmtheit der Sprache, wie alles Objectiven überhaupt und die Fähigkeit des meinenden Subjectes jede ihm beliebige, noch so widersprechende Bestimmtheit den Worten wie den Dingen aufzudrücken und zu ertheilen, — so konnten sie doch jedenfalls jene etymologisirende Methode trefflich handhaben, ja es mußte ihnen dieselbe das erwünschteste und geeignetste Instrument sein, um nun auch durch sprachliche Spitzfindigkeit alle festen Vorstellungen vollends durcheinanderzuwerfen und in die haltloseste und gräulichste Verwirrung zu stürzen, alles Beliebige bald entstehen und bald wieder verschwinden zu lassen, bald zu beweisen und bald zu widerlegen, und so durch die wirbelnde Musik dieses Instrumentes Gedanken und Dinge in den tollsten Sanct-Veitstanz hineinzujagen.

Diese Manier wird in der ersten Hälfte des Kratylos ironisch dargestellt, so lange sich das Gespräch nur mit Hermogenes bewegt. Nachdem der Dialog nur einen kurzen ernsten Anfang gehabt, in welchem das Thema der Untersuchung bestimmt wird, geht Sokrates sogleich in die komödirende Darstellung jenes tollen sophistischen Etymologisirens über, mächtig rauscht der Spott von seinen Lippen, und Eutyphron, nicht aber

Kratyles, scheint vielleicht ein Solcher zu sein, der die Bestimmung hat, den Protagoras und die heraklitischen Sophisten zu repräsentiren. Daß hin und wieder ein ernsterer Zug mit einläuft, kann diesem vorherrschend ironischen Charakter des ersten Theils keinen Abbruch thun, ebensowenig wie der Umstand, daß unter den Etymologieen offenbar auch solche vorhanden, welche theils auf wirklich heraklitischer Grundlage beruhen mögen, theils jedenfalls ihm und seinen Dictis ironisch nachgebildet sind[1]), wenn wir auch schwerlich, inwiefern überall Ersteres oder Letzteres der Fall, jemals werden genau zu unterscheiden vermögen. So lange ergießt sich, einem Ungewitter gleich, dieser Etymologieenhagel von den Lippen des Sokrates, bis Hermogenes selbst ausruft, es komme ihm nun fast schon zu dicht auf einander, und Einhalt zu thun bittet.

Ebensowenig hebt es den komödischen Charakter dieses ersten Theils des Dialoges auf, daß Sokrates noch in demselben zuletzt in ganz ernsthafter Weise dem theoretischen Grundsatze Heraklit's Gerechtigkeit widerfahren läßt, indem er nun wirklich nachweist, wie in der physiologischen Qualität der Töne „der Grund alles bedeutsamen in der Sprache nicht etwa als Nachahmung des Hörbaren, sondern als Darstellung des Wesens der Dinge" aufzusuchen sei, eine nähere Explication und Durchführung des heraklitischen Princips, die natürlich nicht im mindesten Herakleitos, sondern nur der hohen Intelligenz des Platon selbst zukommt und welche, wie bereits Schleiermacher, dessen Worte wir auch soeben angeführt haben, bemerkt, „zu dem Tiefsinnigsten und Größten gehört, was jemals über die Sprache ausgesprochen worden ist"[2]). — Und mit Fug gehörte dies noch in den ersten Theil.

Dem Heraklit war, nach Plato, als er über das Absolute, über das Wahre der Philosophie überhaupt, nachdachte, das Wahre der Sprache, der Grundzug dieses speciellen geistigen Gebietes aufgegangen[3]).

---

1) z. B. ψεῦδος Lüge, von εὕδειν, schlafen (siehe oben § 30.), δόξα von διώξει, ἣν ἡ ψυχὴ διώκουσα τὸ εἰδέναι, ὅπῃ ἔχει τὰ πράγματα; das δίκαιον von τὸ διαΐον, θυμός von θύσις, die Ableitung von Zeus und von κόρος, ἀνδρεία (offenbar ganz spöttische Nachbildung) aus ἐναντία ῥοή ꝛc. Im Ganzen kann man annehmen, daß da, wo ein Wort zurückgeführt wird auf die Bedeutung des sich Hindurchziehens durch Alles, Heraklit selbst getroffen werden soll.

2) Vgl. Boeckh a. a. O. p. 372.

3) Platon's Ansicht hat schon Boëthius richtig erkannt ad Aristot. de Interpret. II. p. 314. ed. Ven.: Plato vero in eo libro qui inscribitur Cratylus aliter esse constituit, orationemque dicit supellectilem quandam atque instrumentum esse significandi res eas, quae naturaliter intellectibus concipiun-

Das Wesen der Dinge erkennen wollend, hatte er das Grundwesen der Sprache erkannt: Darstellung des Wesens zu sein. Allein er hatte den Irrthum begangen, das Wahre dieses speciellen Gebietes als das Wahre der Philosophie überhaupt — was Plato nur in der Idee findet — und deshalb als den Weg zur Erkenntniß zu setzen. Forderte dieses Letztere eine Auflösung, so forderte jene objective Erkenntniß vom allgemeinen Wesen der Sprache als solcher von dem speculativen Geiste Platons eine positive Anerkennung und eine nähere Ausführung und Begründung, und diese läßt ihr Plato eben in Demjenigen angedeihen, was er über die physiologische Qualität der Töne sagt, wodurch er zugleich den Umfang in seinen Umrissen bestimmt, in welchem die Sprache ihr allgemeines Wesen durchführen und verwirklichen könne. Diese positive Anerkennung und nähere Ausführung des Wesens des speciellen Sprachgebiets konnte aber unmöglich ohne Störung in jene größere allgemeinere und den eigentlichen Zweck des Dialoges bildende, erst mit Kratylos wahrhaft zu führende Untersuchung aufgenommen werden, ob deshalb auch die Sprache in letzter Instanz als das Wahre schlechthin und nicht vielmehr blos, wie jede Kunst, als eine Darstellung des von ihr anderswoher zu empfangenden und daher aus sich selbst zu erkennenden Wahren anzusehen sei. Es mußte daher diese positive Anerkennung und nähere Ausführung der heraklitischen Idee, insofern darin das specielle Wesen der Sprache wirklich erkannt ist und sie somit das speculative Princip der Sprachphilosophie liefert, noch hier ihre Stelle finden. Die physiologische Untersuchung, durch welche Plato gleichsam wie beiläufig das specielle Wesen dieses Gebietes nachweist, mußte der philosophischen Untersuchung mit Kratylos über das Wesen der Dinge und der Erkenntniß vorhergehen und noch im ersten Theil des Dialoges erledigt werden. Aber diese physiologische Untersuchung bildet auch bereits den unmittelbaren Uebergang von dem ironisch-scherzhaften Theile zu dem ernsthaften desselben. Denn kaum ist sie vollbracht und der Dialog mit ihr zu dieser Höhe des Ernstes erhoben, so tritt Kratylos auf, womit ein offenbarer Abschnitt im Dialog gegeben ist. Der Scherz ist verstummt; nun erst erhebt sich die Untersuchung auf ihre wahre Höhe, zur Discussion des allgemeinen Themas vom wahren Wesen der Dinge und der Methode des Erkennens, und verläßt von nun ab auch keinen Moment mehr den ge-

---

tur, eumque intellectum vocabulis discernendi; quod si omne instrumentum secundum naturam est, ut videndi oculus, nomina quoque secundum naturam esse arbitratur.

waltigen Ernst, der von jetzt ab allein ihrem Gegenstand angemessen. Denn auch die sehr wenigen Wortbeispiele, welche im Verlauf des Gesprächs mit Kratylos dafür gegeben werden, daß die Namen auch auf eleatische Vorstellungsweise führen könnten, sind jetzt nicht mehr scherzhaften und komödirenden Charakters; denn sie werden ausdrücklich zur Widerlegung des Kratylos gesagt und haben somit kritischen Ernst. Daher kommt es auch, daß Platon sich jetzt mit so wenigen Beispielen begnügt. Zur kritischen Widerlegung war die geringste Anzahl hinreichend, zur komödirenden Darstellung dagegen eben jener Meerfluthsschwall von Worten und Ableitungen erforderlich. Es verhält sich nicht so, wie Schleiermacher meint (in der Einleitung zum Kratyl. p. 21), daß Platon ermüdet ist von der Fülle philologischen Scherzes, nur ungern zu seinem Gegenstande zurückkehrt und was noch zu sagen war, deshalb so leicht als möglich hingeworfen hat, — sondern eben dieser Gegenstand selbst und damit auch nothwendig der Charakter der Behandlungsweise hat sich geändert.

Dieser mit Unrecht übersehene unläugbare Wendepunkt, der, vorbereitet durch die physiologische Untersuchung, mit der Antheilnahme des bis dahin müßig zuhörenden Kratylos am Gespräche, schon im Tone des Dialoges eintritt, kann bei der durchdachten Kunst platonischer Dialoge unmöglich zufällig sein, erlangt aber erst durch das eben Vorausgeschickte seine begriffliche Erklärung. Früher handelte es sich darum, den herakliteischen und zumal sophistischen Gebrauch des Etymologisirens ohne Unterschied zu parodiren. Jetzt handelt es sich nicht mehr um eine Verspottung jenes von den Sophisten bis zur höchsten Willkürlichkeit gesteigerten und — denn wo war die Grenze für solches Etymologisiren? — aller Abgeschmacktheit fähigen Wortverdrehens; jetzt handelt es sich darum, mit Kratylos, der als Repräsentant des Ephesiers selbst erscheint — und dazu legten ja die Jugendbeziehungen des Platon und Kratylos, da ja ersterer bekanntlich von diesem in die Philosophie Heraklit's eingeweiht worden sein soll, den Anlaß nahe genug — die objective Seite der Philosophie des Herakleitos, jene Seite, deren Fortentwicklung Platon selbst ist und welche der große Sinn des Plato deshalb an derjenigen speculativen Gedankenbestimmung erfaßt, welche die höchste Vollendung der herakliteischen Philosophie ist, zu prüfen, und zu untersuchen, inwiefern damit das Wahre schlechthin und somit die Methode des Erkennens erreicht, oder inwieweit ihm zwar nahe gekommen, aber dennoch hinter ihm zurückgeblieben und es selbst somit verfehlt worden sei.

Zwar muß Kratylos seine Theilnahme am Dialog damit eröffnen, daß er erklärt, Sokrates habe ihm Alles aus der Seele gesprochen; er

muß sich somit gleichsam zu all den ironischen Etymologieen des Sokrates bekennen, nicht nur insofern Herakleitos selbst, sondern auch insofern die Sophistik darin verspottet wurde.

Allein auch dieses Bekenntniß, welches Kratylos ablegen muß, ist nicht ohne jene philosophische Gerechtigkeit, nach welcher Einer nicht blos verantwortlich ist für das, was er selbst gethan, sondern auch für das, was aus der consequenten Anwendung eines von ihm aufgestellten Princips und einer von ihm zuerst eingeführten Methode folgt und von Andern in dieser Weise vollbracht worden ist. Und läugnen läßt es sich nicht, daß Heraklit durch jene Methode der Erkenntniß, deren Princip er zuerst aufgestellt, und besonders auch durch die Anwendung, die er zuerst davon gemacht, wenn er auch selbst sich in gewissen Grenzen hielt und seine Wortdeutungen, mindestens soweit noch Spuren übrig, voll großartiger Gedankenanschauung sind, doch dadurch, daß dies sein Etymologisiren ohne jedes feste grammatische Princip durch die bloße Rücksicht auf den herauszudeutenden Sinn geleitet wurde, Thür und Thor jedem beliebigen noch so willkürlichen Spielen mit Worten aufschloß und daher diese Art von Vaterschaft für das Treiben und Uebertreiben der Sophisten und ihre Mißhandlung der Worte nicht ablehnen kann.

Weil aber eben die Vaterschaft nur diese theoretische ist, kommt Kratylos auch mit der bloßen nachträglichen und theoretischen, mit einer allgemeinen Genehmigung jenes Etymologisirens davon, und er hat nicht nöthig, practisch die Marter auf sich zu nehmen, die lange Zeit hindurch, die sich der Dialog damit beschäftigt, sich alle diese Etymologien im Einzelnen vormachen zu lassen und sie eine nach der andern gut zu heißen. An diesen Lächerlichkeitspranger wird er nicht gestellt, ein Verfahren Platon's, von dem man wohl mit Unrecht nicht gefühlt hat, daß es gleichfalls seinen Grund haben müsse.

Kaum aber ist dieses Geständniß abgelegt, als die Untersuchung beginnt sich zu ihrer wahren Gedankenhöhe zu erheben, sich ihrem eigentlichen Thema zuzuwenden.

Daß der Kratylos auch ein positives Resultat hat, insofern er gerade so weit geht, das Fundament des Wahren zu legen, hat bereits Schleiermacher trefflich gesehen. Er sagt (Einl. p. 18): „der Kratylos führt auch auf dieselbe Weise, wie es der Charakter dieser Reihe mit sich bringt, die wissenschaftlichen Zwecke des Platon weiter. Vorzüglich zweierlei ist hierher zu rechnen. Zuerst die Lehre von dem Verhältniß der Bilder zu den Urbildern, wobei in der That die Sprache und ihr Verhältniß zu den Dingen nur als Beispiel zu betrachten ist, wodurch aber Platon

eigentlich eine Ansicht der Lehre von den Ideen und ihrem Verhältnisse zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt hat, welche unmittelbar vorbereitend ist auf den Sophisten" [1]).

Will man es aber für zufällig erachten, daß diese Lehre Platon's von den Ideen und ihrem Verhältnisse zur erscheinenden Welt zuerst aufgestellt ist im Kratylos? Und nicht nur für zufällig, selbst für höchst befremdlich hätte dies bisher eigentlich betrachtet werden müssen bei dem ironischen Charakter des bei weitem größeren Theils des Gesprächs und bei den anscheinend weit geeigneteren Uebergängen, die andere Dialoge dazu boten. Aber aus der früheren Auseinandersetzung ist jetzt klar, daß weder von Befremdlichkeit, noch, und zwar ebensowenig, von Zufall hier die Rede sein kann.

Die Nothwendigkeit des Zusammenhanges liegt in dem, was über die objective Bedeutung jenes speculativen heraklitischen Princips von der Sprache und seinen an sich über Heraklit hinausgehenden Gedankeninhalt oben entwickelt worden ist, und das eigentliche Thema des Kratylos könnte man ebensosehr bezeichnen: Untersuchung über das Verhältniß der Namen zu den Ideen, als auch Untersuchung über das Verhältniß Heraklit's zu Platon.

Die Discussion wendet sich sofort zwischen Sokrates und Kratylos vom Etymologisiren ab und auf die principielle Frage, inwiefern doch gesagt werden könne, daß die Namen die Wahrheit der Dinge offenbaren. Die Antwort ist zunächst die: durch Darstellung ihres Wesens. Diese Gleichartigkeit besteht aber nicht in dem Wiedergeben aller Züge des Dinges, in der einfachen Identität mit ihm als einem concret Sinnlichen, wie das Beispiel mit den beiden Kratylos zeigt, sondern in der Darstellung des in ihm enthaltenen einfach Allgemeinen [2]). Soweit bewegt sich die Untersuchung immer noch innerhalb der Grenzen jenes heraklitischen Gedankens selbst. Noch ein Rückblick wird hierbei, um die Natur der Gleichartigkeit zwischen Namen und Dingen zu bestimmen, auf die mit Hermogenes vorausgeschickte physiologische Untersuchung geworfen und hierbei spricht Sokrates seine ernsthafteste Anerkennung des heraklitischen Princips

1) Vgl. K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie I. p. 492.

2) Es ist insofern auch durchaus nicht von Unrichtigkeit frei, wenn Bindseil, Abhandlungen zur allgemeinen vergleichenden Sprachlehre, Hamburg 1838. p. 13 die Meinung des Kratylus dahin angiebt, daß die Wörter „die äußerlichen Dinge selbst bezeichneten".

der Sprachphilosophie als solcher und zugleich die Begrenzung der Wahrheit desselben in den Worten aus: „Denn mir ist es auch gar recht, daß nach Möglichkeit die Namen den Dingen sollen ähnlich sein; allein wenn nur nicht in der That, wie Hermogenes vorher sagte, dieser Strich der Aehnlichkeit nach gar zu dürftig ist und es nothwendig wird, jenes gemeinere, die Verabredung, mit zu Hülfe zu nehmen bei der Richtigkeit der Worte“ (p 435.).

Mit dieser Grenzbestimmung tritt auch die Auflösung ein. Umsonst sucht Kratylos Heraklit's Princip aufrecht zu erhalten durch den ganz heraklitischen Gedanken, der größte Beweis (*μέγιστον δέ σοι ἔστω τεκμήριον*), daß die Worte das Wahre darstellen, sei die durch alle Namen hindurchgehende Harmonie, der Eine sie durchdringende Begriff in dem alle Namen übereinkämen, der Eine ihnen gleichsam zu Grunde liegende Name (*οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω ξύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα· ἢ οὐκ ἐνενόεις αὐτὸς λέγων, ὡς πάντα κατὰ ταὐτὸν καὶ ἐπὶ ταὐτὸν ἐγίγνετο τὰ ὀνόματα*[1]). Auf doppelte Weise wird dies dialectisch ansgelöst. Sokrates zerreißt ihm diese Einheit, indem er ihr Beispiele von Etymologieen in entgegengesetzter Richtung gegenüberhält, hiermit das Schwankende und Willkürliche der Methode darlegt und durch die Frage: wie denn, wenn die Worte gegen einander aufständen und die einen gegen die andern behaupteten, sie seien die der Wahrheit ähnlichen, die andern aber falsch, dieser Streit geschlichtet werden solle, da ja nach heraklitischem Princip so wenig wie nach platonischem die Wahrheit durch das äußerliche Zählen der Menge der auf jeder Partei stehenden Worte ermittelt werden könne — den Kratylos zu der Anerkennung nöthigt, es müsse ein anderes Objectives und Wortloses sein, welches das wahre Sein der Dinge feststelle.

Wie hier das Princip, daß die Namen die Wahrheit der Dinge sind, nach der Seite seines Inhalts, so ist es bereits auch andrerseits in formeller Hinsicht, als Methode des Erkennens, durch eine mit dieser Dialectik künstlich verschlungene Auflösung über sich hinausgehoben, indem nämlich gezeigt wird, daß gerade wenn die Wortbildner das Wahre in den Namen dargestellt hätten, sie als die Ersten, welche die Namen der Dinge bestimmten und keine vorfanden, einen andern, von den Worten

---

1) Ist hier auch die Sprache platonisch abstract, so ist es doch unschwer, den heraklitischen Gedanken durchzusehen, den wir nur in seine ihm eigenthümlichere Form gekleidet haben.

unabhängigen und ursprünglicheren Weg gehabt haben müßten, um das wahre Sein der Dinge zu erkennen.

Beide Wendungen sind aber nicht blos auflösend, sie haben ebenso das Wahre und Positive bereits producirt und dies positive Resultat, das nichts anderes als die platonische Idee selbst schon ist, spricht Sokrates zuletzt noch deutlich genug in den Worten aus, welche dem objectiven Gedankeninhalt des heraklitischen Princips alle Gerechtigkeit widerfahren lassen: „Wohlan denn beim Zeus, haben wir nicht oft eingestanden, daß wohlabgefaßte Worte müßten Demjenigen, welchem sie als Namen beigelegt sind, ähnlich und Bilder der Gegenstände sein? Wenn man also auch wirklich die Dinge durch die Namen kann kennen lernen, man kann es aber auch durch sie selbst, welches wäre wohl dann die schönere und sichere Art zur Erkenntniß zu gelangen? Aus dem Bilde erst dieses selbst kennen zu lernen, ob es gut verfertigt ist und dann auch das wahre Wesen selbst (τὴν ἀληθείαν), dessen Bild es war, oder aus dem wahren Wesen selbst erst dieses und dann auch sein Bild, ob es ihm angemessen gearbeitet ist"?

Mit andern Worten: haben die Dinge bei Heraklit, wie früher gezeigt, ihre Wahrheit an die Namen hinverloren, weil diese das von der sinnlichen Einzelheit der Dinge gereinigte allgemeine Sein derselben, weil sie also die erreichte und realisirte Allgemeinheit sind, so zeigt Platon gerade mit Festhaltung dieses heraklitischen Princips, daß die Namen eben nur die physiologische, durch das Organ des Sprechens vor sich gehende und darum wieder mit Sinnlichkeit behaftete [1]) — und zwar nicht nur einerseits mit der Sinnlichkeit des Lauts, sondern ebenso auch, wie im Theaetetos deutlich genug ausgeführt wird, mit der dieser entsprechenden Sinnlichkeit der Vorstellung behaftete — Darstellung des rein Allgemeinen, also immerhin nur sinnliches Bild des wahren Wesens sind, und daß somit die eigene Wahrheit der Namen selbst ein über sie als sinnliche Darstellung hinausgehendes, selbst nicht mehr sinnlich seiendes und dennoch das wahre Wesen der Dinge wie der Namen in sich schließendes, beider Urbild ausmachendes und nur in der reinen Allgemeinheit des denkenden Erkennens adäquat verwirklichtes rein allgemeines Sein, oder die — Idee ist.

---

1) Vgl. Plat. Theaet. p. 206. D. p. 266. St.: „Das Erste wäre dieses, daß man den Gedanken sichtbar macht (ἐμφανῆ ποιεῖν) durch die Stimme vermittelst der Worte und Namen, indem man seine Vorstellung wie in einen Spiegel oder in Wasser in die Ausströmung des Mundes hinein abbildet (ὥςπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν).

Das heraklitische Absolute ist mit einem Worte: das Bild der platonischen Idee.

Dies objective dialectische Verhältniß des heraklitischen zum platonischen Princip bildet die dem Kratylos zu Grunde liegende Dialectik und die in ihm vorgehende Entwicklung. Sein Plan ist somit, wie gezeigt, die Darstellung und Hinaushebung über sich selbst der objectiven Seite der heraklitischen Philosophie, die deshalb — während das andere Moment dem Theaetet überlassen bleibt, der es im Zusammenhang mit den weiteren Gestalten, zu denen es seine eigene Consequenz fortentwickelt hat, behandelt — an ihrem höchsten speculativen und unmittelbar über sich selbst hinausweisenden Höhepunkt ergriffen wird. Hiermit stimmt, wie nunmehr gezeigt sein dürfte, Alles überein.

Es stimmt ferner überein, daß es nach der bisherigen Ansicht des Kratylos wie des Theaetetos unbegreiflich sein mußte, warum Platon den Herakleitos selbst zweimal und doch keinmal behandelt und auflöst. Es stimmt überein, daß gerade im Kratylos (siehe oben § 18.) noch im Gespräche mit Hermogenes die plastische Entwickelung der objectiven Seite des heraklitischen Princips überhaupt, nämlich seines sich durch Alles hindurchziehenden Gerechten, gegeben wird, daß das Gemälde der identischen Bilder desselben, Sonne, Feuer, Wärme ꝛc. und wieder der innern Identität aller dieser mit dem Gedanken des Anaxagoras gerade in diesem Dialoge aufgerollt wird. Es stimmt überein, daß während im Theaetet das Dogma vom Fluß kritisirt wird, dieses Dogma, eben weil es dort mit der negativen Seite Heraklit's für sich behandelt ist, im Kratylos zwar überall (als die Vorstellung von den Dingen, welche die Namen offenbaren) erwähnt, aber nirgends kritisirt und aufgelöst wird. Denn erst unmittelbar vor Schluß des Dialogs kommt Sokrates auf dies Dogma vom Fließen als solches zu sprechen und zwar auf eine Weise, welche durch Kürze und Flüchtigkeit deutlich zeigt, daß hier dieses Dogma nicht wirklich untersucht, sondern nur auf eine anderweitige gründlichere Untersuchung dieser Seite der Sache hinverwiesen werden soll. Ja daß und wie Sokrates hierauf zu reden kommt, stimmt nicht weniger mit dem Obigen überein, Platon weist hierin nur den inneren Zusammenhang nach, der zwischen dem im Kratylos behandelten objectiven Principe Heraklit's und seiner relativen Unvollendung, und jener im Theaetetos behandelten negativen Seite und ihren Consequenzen, zu denen sich seine Philosophie gleichfalls treiben muß, vorhanden ist.

Dieser Gedankenzusammenhang ist der: weil das heraklitische Princip,

weil selbst die Namen noch das in sinnlicher Form vorhandene Allgemeine als solches sind, ist dies Princip auch noch jene absolute Bestandlosigkeit und perennirendes Fließen aller Dinge. Denn das Allgemeine, das als Sinnliches dasein soll, ist eben der Fluß, der beständige Formenwechsel, das absolute Aufheben und Verschwinden jeder Bestimmtheit, die Rastlosigkeit der ununterbrochenen und nicht über das Nicht hinauskommenden Werdensbewegung.

Wird jene letzte noch übrige Sinnlichkeit an dem heraklitischen Allgemeinen aufgehoben, so ist dieser absolute Fluß zur Ruhe gebracht, denn das Allgemeine ist dann nicht mehr als sinnliches vorhanden — als welches es eben nur diese Aufgabe und das Sollen des beständigen Formenwechsels, schlecht unendlicher Progreß sein könnte[1]), — es ist dann sofort in der einfach in sich ruhenden Form der unsinnlichen, das Wesen des Veränderlichen bildenden, selbst aber ewig unveränderlichen Idee vorhanden.

Und deutlich genug legt auch Sokrates diesen Gedankenzusammenhang dar in dem Uebergang, mit welchem er, nachdem er festgestellt, daß der Weg durch die Worte nicht die wahre Methode des Erkennens sei, nun auf jenes Dogma vom Flusse als mit dem Irrthum in dieser Methode des Erkennens innerlich verknüpft hinweist: „Auch das laß uns noch bedenken, daß nicht doch etwa diese vielen Worte, welche sich alle auf dasselbe beziehen, uns betrügen und in der That zwar diejenigen, welche sie bildeten, es in diesem Gedanken gethan haben, als ob Alles immer im Fluß und in Bewegung wäre, die Sache selbst sich aber gar nicht so verhält, sondern nur sie selbst gleichsam in einen Strudel hineingefallen sind und die Besinnung verloren haben und uns nun auch mit hineinziehen". Denn, sagt er, sollen wir nicht sagen, daß das Gute und das Schöne &c. wirklich etwas sei oder nicht? Und als Kratylos dies bejaht, wie er es denn auch nach Heraklit bejahen muß, fährt er fort, nicht also, ob ein

1) Es ist im Grunde nur derselbe Gedanke, derselbe, wenn auch zu andern spiritualistischen Consequenzen benutzte Ideengang, welcher sich dem heiligen Gregorius Nyssenus aufdrängt, wenn er offenbar mit Hinblick auf die herakliitische Theorie vom Flusse sagt (de Anim. et Resurr. p. 122. ed. Krab.): *στάσιν δέ ποτε τῆς τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ψυχῶν αὐξήσεως ἀναγκαίως προορᾷ ὁ λόγος, ὡς ἂν μὴ διὰ παντὸς ῥέοι ἡ φύσις, ἀεὶ διὰ τῶν ἐπιγινομένων ἐπὶ τὸ πρόσω χεομένη καὶ οὐδέποτε τῆς κινήσεως λήγουσα· — — — ἡ γὰρ ἀεὶ τῶν ἐπιγινομένων προσθήκη κατηγορία τοῦ ἐλλιπῶς ἔχειν τὴν φύσιν γίνεται. Ἐπειδὴν οὖν εἰς τὸ οἰκεῖον πλήρωμα τὸ ἀνθρώπινον φθάσῃ, στήσεται πάντως ἡ ῥοώδης αὕτη τῆς φύσεως κίνησις εἰς τὸ ἀναγκαῖον καταστήσασα πέρας κτλ.*

Antlitz schön ist, und dies vergeht, sondern von dem Schönen selbst laß uns betrachten, ob es nicht immer so ist, wie es ist. Wenn dies aber der Fall ist, so ist in dem Schönen selbst keine Bewegung mehr. — Ist es dagegen Bewegung und Umänderung, wie soll es bei diesem beständigen Wechsel seines Seins auch nur bestimmt werden können? d. h. also, tilge jene letzte sinnliche Weise, in der Du das Allgemeine erfassest — und Du hast die ewig in sich ruhende, einfach mit sich gleiche Allgemeinheit der Idee; erfasse dagegen das Allgemeine, das Du selbst als Hinausgehen über jede sinnliche Existenz setzest, noch selbst als in irgend welcher sinnlicher Form und Vermittelung auf — und Du hast nur die in beständiger Negation sich vollziehende Aufhebung jeder Bestimmtheit selbst.

Dies ist der Plan des Kratylos, der danach eng mit dem Theaetetos verknüpft, ein ebenso philosophisches als künstlerisches Meisterwerk bildet, ein Kunstwerk, dessen Resultat es ist, den herakllitischen λόγος in die platonische Idee sich aufheben zu lassen, während es eben deshalb klar ist, warum der nur jene negative Seite darstellende Theaetet auch mit dem rein negativen Resultate der bloßen Auflösung schließen muß.

---

§ 38. Fortsetzung. Die fragmentarischen Reste.

Es bleibt noch übrig, in den noch erhaltenen Fragmenten Heraklit's die Spuren für jenes Princip des Ephesier's aufzuzeigen, welches wir bisher aus den Zeugnissen des Proklos und Ammonius Herm., aus der Bedeutung, welche λόγος und ὄνομα in den Fragmenten des Ephesiers haben, und endlich aus dem platonischen Kratylos nachgewiesen haben, die Spuren jenes Principes, daß die Namen die Wahrheit der Dinge offenbaren und so den Weg zur Erkenntniß derselben bilden.

Ohne einen solchen Nachweis, durch welchen sich zugleich, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen, die Grenze bestimmen muß, inwieweit das im Kratylos komödirte Etymologisiren von Herakleitos selbst ausgegangen sei, würden wir, trotz aller Uebereinstimmung, welche das bisher Erörterte in sich selber gewährt, und trotz aller Ausflüchte, welche die geringe Zahl der von Herakleitos erhaltenen Fragmente an die Hand giebt, unsere Darstellung nicht für gesichert erachten können. Allein das scheint uns allerdings unbestreitbar zu sein, daß nach allem Bisherigen bei jener geringen Anzahl der auf uns gekommenen Fragmente des Ephesiers selbst wenige Spuren viel beweisen würden, um wievielmehr solche, die, wenn auch quantitativ in nicht großer Menge vorhanden, doch glücklicherweise von einer solchen Deutlichkeit und Beweiskraft sind, daß sie, da es sich hier nicht um eine Materie handelt, in welcher das Zählen entscheidet, von demselben Gewicht sind, als wären es hunderte. —

Nach dem platonischen Kratylos stellen die Namen die Natur der Dinge als fließend dar. Der heraklitische Fluß ist aber, wie wir bei dem betr. Dogma (siehe § 12.) gesehen haben, nichts Anderes als Identität des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Ist jenes Dogma von der Sprache also wirklich ein heraklitisches, so müßte Heraklit behauptet und irgendwie nachgewiesen haben, daß die Namen die Dinge

als das, was sie sind, d. h. als solche Identität der absoluten Gegentheile, als schlechthinnigen Gegensatz in sich selbst offenbaren.

Und in der That ist noch ein Fragment des Ephesiers vorhanden, welches diese speculative Anschauung auf das Deutlichste und Unzweifelhafteste ausspricht. Es theilt uns dasselbe Eusthatios mit ad Iliad. I. v. 49. p. 31. ed. Rom. p. 36. St.: *„διὸ καὶ ἀστείως ὁ σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἔφη. ὡς ἄρα „„τοῦ βιου (ἤτοι τοῦ τόξου), τὸ μὲν ὄνομα βιος, ἔργον δὲ θάνατος““*. Denn dies ist offenbar die echte und wörtliche Form des Fragmentes; und nur hieraus entstanden und verschlechtert[1]) (insofern statt des ersten *βιου*, welchem bei Eusthatios das *ἤτοι τόξου* zur Erklärung zugefügt wird, mit Unrecht der Deutlichkeit wegen *τόξου* in den Text gesetzt wird), die gleichlautende Mittheilung im Etymolog. M. s. v. *βίος* p. 198. Sylb. und in den Schol. in Il. in den Anecdot. graec. ed. Matranga p. 392: *„ἔοικε δὲ ἀπὸ τῶν παλαιῶν (ὁμωνυμως* fügt hier das Etymol. hinzu), *λέγεσθαι βιὸς τὸ τόξον καὶ ἡ ζωή. Ἡράκλειτος οὖν ὁ σκοτεινός· τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βιὸν, ἔργον δὲ θάνατος"*. Das Fragment ist eben, weil im Griechischen *βιός* ebensowohl Bogen als Leben bedeutet, eigentlich unübersetzbar[1]), und kann nur dem Sinne nach wiedergegeben werden: „Des Bogens Namen ist Leben, sein Werk aber Tod". In der That ist aber hiermit die ganze Doppeldeutigkeit der Stelle noch nicht erreicht. Denn auch das erstemal bedeutet *βιος* nicht nur Bogen, sondern auch schon Leben, und man muß daher dieser Uebersetzung auch noch die andere hinzufügen, um den Doppelsinn ganz zu haben: „Des Lebens Namen ist Leben, sein Werk aber (denn das Leben ist ja nach Heraklit in sich selbst nur diese Bewegung und Thätigkeit, sich zu seinem Gegentheil zu machen) der Tod", d. h. es ist ein todtbringendes Werkzeug wie der Bogen.

Heraklit weist also in diesem Fragmente die speculative Natur der Sprache nach, in den Namen der Dinge ihr wahres Wesen, dies nämlich,

---

1) Wie schon Valkenaar. ad Eurip. Phoeniss. v. 1168 gezeigt hat. Zur St. des Euripides vgl. oben Bd. I. p. 171, 1. Auch ist es wieder Euripides, der bei Diog. L. II, 5 das Werk Heraklit's dem Sokrates zu lesen giebt.

2) Beiläufig die Frage: Gehört Herakleitos dem Grammatiker oder welchem andern Herakleitos das nicht ganz unähnliche Fragment an, welches in den in den Anecd. Gr. ed. Cramer. aus einer Handschrift mitgetheilten Excerpten aus Herodian (T. III. p. 277) unter dem Namen Herakleitos angeführt wird: *„Ἀλόη καὶ ξυλαλόη, μικρά· ἀλωὴ δὲ ἡ ἀμπελόφυτος γῆ μέγα· καὶ ὁ Ἡρακλεῖτος „τὴν ἀλόην σμίκρους καὶ ξυλαλόην, οὐ μὴν ἀλωὴν, ἀμπέλου τὸ χωρίον"*. Wir nennen das Fragment deshalb nicht ganz unähnlich, weil offenbar mit dem Gegensatz der bekanntlich sehr bittern Aloe und des süßen Weinstocks gespielt wird.

daß sie Identität des absoluten Gegensatzes sind, zu offenbaren. Er zeigt, wie schon die Sprache im Einklang mit seiner Philosophie Leben und Tod als identisch setzt, in Einen Namen diese reinen Gegensätze einend. Es ist nur ganz derselbe, wenn auch von Heraklit an einem weniger glücklich gewählten Beispiel dargelegte Gedanke, welchen auch Hegel über die speculative Natur der deutschen Sprache wiederholt ausspricht und für den er als Beispiel das Wort „aufheben", welches sowohl die Thätigkeit des Erhaltens (z. B. ein Buch aufheben), als des Negirens einer Sache (z. B. ein Gesetz aufheben) ausdrückt, anzuführen pflegt.

Kein Wunder also, daß dem Heraklit, wie der Bericht des Proklos sagt, der Weg zur Erkenntniß des Seienden durch die Namen der Dinge ging, wenn die Sprache die in den Dingen verborgene Einheit des absoluten Gegensatzes darzustellen und zu realisiren weiß und daher das Erkennen die in der wirklichen Existenz unter dem Schein des Bestehens verhüllte Wahrheit des Seins in ihr offenbart findet und aus ihr nur aufzunehmen braucht. Es zeigt sich hier recht deutlich, wie die Namen die höhere Wahrheit gegen die Dinge sind. Denn im Reich der wirklichen Existenz sind für jedes Einzelne Leben und Tod auseinanderfallende Gegensätze, weshalb es sich gegen den Tod erhalten will. Im Reiche der Sprache aber sagt, wer Leben sagt, sofort und immer damit zugleich auch Tod, und die dort als Kampf vorhandene Identität des Gegensatzes ist hier zur reinen Durchdringung gebracht.

Dieses Fragment ist nicht eine Spur, es ist im Zusammenhange mit der früheren Entwickelung ein vollwichtiger Beweis, der gerade ebensoviel beweist, als wenn die Gunst der Umstände erlaubte, ihn durch zehn ähnliche Beispiele, die doch unmöglich sprechender sein könnten, zu häufen.

Aber dieses Beispiel steht nicht allein. Ein anderes ganz dieselbe speculative Gegensätzlichkeit des Sinnes darbietendes sicheres Beispiel ist seine oben (Bd. I. p. 155—157, 3.) durch eine Reihe von Stellen positiv nachgewiesene etymologisirende Deutung von σῶμα als σῆμα, des Körpers als Grab der Seele. Wieder sind hier nach Heraklit jene zwei Gegensätze, welche dem gewöhnlichen Verstande als die härtesten und extremsten erscheinen, durch die Sprache in ihrer wirklichen Identität erfaßt, und durch das Eine beides bedeutende Wort wird der Körper als das aufgezeigt, was er nach der Philosophie des Ephesiers in Wahrheit ist, als Grab der Seele*).

*) Jetzt liegt in dem p. 276 angeführten Fragment aus Pseudo-Origenes ein ähnliches neues Beispiel vor. Denn wieder ist es hier die stricte Gegensätzlich-

Aber nicht nur Beispiele sind es, welche aus den noch vorhandenen Resten des Ephesiers beigebracht werden können. Es ist selbst eine Stelle noch vorhanden, in welcher Heraklit principiell diese Methode der Erkenntniß und diese speculative Anschauung von den Worten aufstellt, und zwar ist das gar keine andere, als der bereits durchgenommene, in Bezug auf den gegenwärtig in Rede stehenden Punkt aber freilich erst jetzt verständliche Anfang seines Werkes, den uns Sextus mittheilt (siehe oben § 28.). Der in Betracht kommende Satz lautet: „*γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἄπειροι ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον, καὶ φράζων ὅκως ἔχει*". „Denn indem Worte und Werke nach diesem Gesetz (des Gegensatzes, siehe oben p. 264 sqq.) werden, erscheinen sie (nämlich die Menschen, wie vorhergeht) unerfahren, sich versuchend an solchen (Worten und Werken), wie ich sie durchgehe, nach der Natur zerschneidend ein Jedes und zeigend, wie es sich verhält". Für den Totalsinn der Stelle muß auf die obige zusammenhängende Erörterung derselben im Anfang der Lehre vom Erkennen zurückverwiesen werden. Es ist daselbst nachgewiesen worden, wie hier, laut dem Zeugniß des Philo 2c., von nichts Anderem, als von der Einheit des Gegensatzes, welche jedes Ding, jedes Eins in sich selbst constituirt, und von dem Gesetze, nach welchem dies so sein muß, die Rede ist. Es ist ferner daselbst bewiesen worden, daß das *διαιρέων* durchaus in seiner ursprünglichen Bedeutung zerschneiden — nämlich in die beiden Gegensätze, die ein Jedes in sich selbst darstellt — genommen ist. Hier ergiebt sich jetzt, was Heraklit mit jenen „Worten und Werken", *ἐπέων καὶ ἔργων*, will.

Man hat freilich, indem man die Stelle in mehrfacher Hinsicht unrichtig übersetzte und auffaßte, sich Schwierigkeiten erspart, die sich sonst hätten zeigen müssen.

So, indem man *διαιρέων* blos mit „auseinanderlegen" übersetzte, entging man von selbst der Frage, wie denn Heraklit meine, daß die Worte zu zerschneiden seien. So ferner, indem man *γινομένων* — während es sich dem Sinne nach auf *ἐπέων καὶ ἔργων* bezieht — als von *ἄπειροι* regiert auffaßte, die Genitive *ἐπέων καὶ ἔργων* aber nicht mehr von

---

keit des Sinns, mit welchem Heraklit die Kinder spielen läßt: „So viele (Läuse) wir sehen und ergreifen, die lassen wir zurück (wo? auf dem Kopfe oder am Platze?), so viele wir aber weder sehen noch ergreifen, die nehmen wir weg (mit uns oder vom Kopf?).

ἄπειροι, sondern als nur von πειρώμενοι abhängig — wozu aber doch wohl der Artikel gehört hätte, und wodurch auch jeder Sinn der Stelle verloren geht, — konnte freilich die fernere Frage nicht auftauchen, inwiefern Heraklit denn meine, daß auch die Worte nach dem Gesetz des Gegensatzes entstanden seien. Und um so weniger konnte sich diese Schwierigkeit bieten, als man eben in λόγος überhaupt nicht das Gesetz erkannte, nach welchem jedes Eins die Einheit zweier absoluten Gegensätze ist, sondern selbst Schleiermacher es mit „Verhältniß" übersetzte und darunter nur das übrigens nicht weiter explicirte Verhältniß eines „gemeinsamen Erkennens" verstand. Aber immer noch hätte die Frage entstehen müssen, was denn überhaupt die „Worte" in dieser Stelle wollen? wie denn in einer Zeit, die sich doch wahrhaftig nicht mit Wortphilosophie und Wortdeutung befaßte, ein Philosoph, der nach Allem, was bisher über ihn angenommen wurde, von allen sprachlichen Untersuchungen irgend einer Art sehr weit entfernt eben nur Naturphilosophie in Weise der sonstigen ionischen Physiologie trieb, von sich sagen konnte, daß er die „Worte" statt der Dinge in seinem Werke der Natur gemäß auseinandersetze? Man hat sich indeß diese Frage nie vorgelegt und schien das ἐπέων καὶ ἔργων wohl nur für eine gleichsam dichterische Umschreibung der Dinge zu halten. Allein es hat sich uns gezeigt, daß Heraklit immer sehr wörtlich und concret aufzufassen ist. Uns hat sich jetzt mit der Schwierigkeit und ihrer Verdoppelung, die durch unsere Uebersetzung entstehen mußte, zugleich auch ihre Lösung ergeben.

Es ist jetzt, zumal nach dem letzten Fragmente, klar, wie Heraklit meinen konnte, daß auch die Worte nach demselben speculativen Gesetze des Gegensatzes und seiner Einheit entstanden seien, wie auch die Dinge. Es ist jetzt klar, inwiefern er sagen konnte, daß er auch die Worte so zerschneide ihrer Natur gemäß, wie die Werke, nämlich in die beiden Gegensätze, die in ihnen, ebenso wie in den Handlungen und Dingen, geeint sind und deren Einheit zu sein ihr wahres Wesen ausmache, ganz wie das der Handlungen und Dinge, während den andern Menschen diese speculative gegensätzliche Natur der Worte ebensosehr wie der Handlungen, die sie selbst vollbringen, entgehe.

Und wenn uns Heraklit also selbst in dem Anfang seiner Schrift, in dem, was wir heute etwa die Vorrede derselben nennen würden, in so kategorischer Weise versichert, daß er in seinem Werke auch die „Worte" durchgehe, sie nach jenem Gesetze in jene beiden Gegensätze zerschneidend, deren Einheit sie sind, so ist doch damit die gültigste und weitaus gewichtvollste Bestätigung dessen gegeben, was wir aus an-

dern Berichten und zumal aus dem Kratylos des Platon hierüber entwickelt haben. Er proklamirt selbst in seiner Vorrede als seine Methode, was im platonischen Kratylos — in den von uns gezogenen Grenzen — als solche dargestellt ist. Und wie dieser Eingang seines Werkes erst aus unsern obigen Entwickelungen über den Kratylos Verständlichkeit erlangt, so erlangen diese wiederum durch diese von Heraklit über sich selbst abgegebene Erklärung eine Gewißheit, die, aufgehellt durch jenes Beispiel vom *βιος*, der Leben und Tod zugleich bedeutet, bei weitem Alles überbietet, was etwa aus zehn an Stelle jener Einen allgemeinen Erklärung vorhandenen Fragmenten und Beispielen gefolgert werden könnte. —

Daß das Werk des Ephesiers mehrfache solche Beispiele, wie jene vom Bogen und vom Leib enthalten haben wird, wenn auch nur diese gerettet worden wären, muß also wohl mit Bestimmtheit angenommen werden, wie denn auch die Natur der griechischen Sprache Heraklit hierfür nicht wenig zu Statten kam. Ja es scheint vielleicht eine Spur vorzuliegen, daß Heraklit diese Eigenschaft der Worte, entgegengesetzte Bedeutungen in sich zu verknüpfen, durch ein ihm eigenthümliches Wort bezeichnet hat, welches selbst wieder eben diese gegensätzliche Natur der Sprache in sich darstellte.

Suidas sagt nämlich s. v. *Ἀγχιβατεῖν* p. 84. ed. Bernhardy: „*ἀγχιβατεῖν Ἴωνες τὸ ἀμφισβητεῖν καὶ Ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος*" und nochmals s. v. *Ἀμφισβατεῖν* p. 308: „*ἔν τισι δὲ τὸ ἀμφισβητεῖν. Ἴωνες δὲ καὶ ἀγχιβατεῖν καὶ ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος*". Schleiermacher, welcher letztere Stelle in einer Anmerkung (zu p. 503) anführt, sagt dazu: „wohin aber gehöre, was Suidas anführt (v. *ἀμφισβατεῖν*) „*ἔν τισι*" *κτλ.*, das mag wohl Niemand auffinden können". Allein eine Conjectur dürfte sich nach dem Vorigen jetzt doch nicht ohne eine gewisse Wahrscheinlichkeit darüber wagen lassen. Suidas sagt uns, daß für *ἀμφισβητεῖν* die Jonier auch *ἀγχιβατεῖν* sagen. *Ἀμφισβητεῖν* heißt, im Streit, im Widerspruch sein, *ἡ ἀμφισβήτησις* (was in ionischer Form *ἀμφισβασίη* lauten würde), ist bekanntlich Ambiguität, Doppelsinnigkeit, und blos insoweit von *ἀμφιβολία* unterschieden, als darin liegt, daß beide Bedeutungen nicht blos verschiedene, sondern streitende und einander widersprechende sind[1]). Diese gegensätzliche Doppelsinnigkeit einander widersprechen-

---

1) Cf. Etymol. Gud. p. 49. 28. ed. Sturz. s. v.: *Ἀμφισβήτησις, ἀγνοίας διαφέρει· ἀγνοία μὲν γάρ ἐστι πάντα ἀνεπιστημοσύνη τοῦ προκειμένου· ἀμφισβήτησις δὲ ἡ ἑτέρου πρὸς ἕτερον ἀμφιβολία περὶ τοῦ προκειμένου πράγματος*

der in einem Worte geeinter Bedeutungen, nannte Heraklit also nach Suidas, statt *ἀμφισβασίη*, von *ἀγχιβατεῖν* *ἀγχιβασίη*. Berücksichtigt man nun, daß *ἀγχιβατεῖν* eigentlich soviel heißt, als: nahehinzutreten, nahe bei etwas stehen, berücksichtigt man ferner, daß *ἄγχι* und *ἀμφί* in der That dieselbe gemeinschaftliche Grundbedeutung der Nähe haben, nahe bei, nahe um etwas herum, so ist es wohl, zumal nach dem Beispiel von dem Fragment über Bogen und Leben, gewiß sehr wahrscheinlich, daß Heraklit durch das Wort *ἀγχιβασίη* wiederum hat zeigen wollen, wie gerade die sich widersprechenden und entgegengesetzten Bedeutungen die ganz nahe bei einander befindlichen und in Einem Wort geeinten seien, und so diese seine Anschauung von der speculativen Natur der Sprache in ein Wort faßte, welches selbst nicht nur diesem Gesetze entsprach, sondern dasselbe auch auf das allgemeinste ausdrückte, indem es nicht nur bestimmte Gegensätze mit einander verknüpfte, sondern die Kategorien selber des Entgegengesetzten und Widerstreitenden und des Nahen und Identischen als innerlich geeint und identisch darstellte [1]).

Wie wir ihn in früheren Fragmenten seine principielle Weltauffassung in den Sätzen haben aussprechen hören: „Das Zusammentretende ist das Auseinandergehende, das Sicheinigende ist das Sichunterscheidende, das Uebereinstimmende ist das Dissonirende" (§ 1. 2.), so drückt das Wort *ἀγχιβασίη* also nach dieser Conjectur ganz dasselbe aus und wäre einerseits dem Sinne nach etwa in den Satz aufzulösen: „Das Nahestehende ist vielmehr das Auseinandergehende und umgekehrt"; andererseits stellt es diese Einheit als die Natur der Worte dar, welche in Einen Stamm die entgegengesetzten auseinandergehenden Bedeutungen zusammenfassen und so ihre innere Identität hervortreten lassen. —

Dies sind indeß nicht die einzigen Reste von sprachphilosophischer Deu-

---

und ib. p. 49. Z. 8: *Ἀμφισβήτησις, σημαίνει δὲ τὴν φιλονεικίαν.* — Schol. Anonym. *εἰς τὰς Ἑρμογένους στάσεις* in den Rhetor. Graec. ed. Walz. T. VII. p. 464: *ἐπειδὴ τοὐναντίον ἐν μὲν τοῖς κατὰ κρίσιν διπλοῖς δύο μέν ἐστι πράγματα κρινόμενα, ἓν δὲ τὸ πρόσωπον, ἐν δὲ τῷ κατὰ αἴτησιν διπλῷ, τουτέστι τῷ κατὰ ἀμφισβήτησιν, ἓν μὲν τὸ πρᾶγμα, δύο δὲ τὰ ἀμφισβητοῦντα πρόσωπα, ἑκατέρου ἐφ' ἑαυτὸν ἕλκοντος τὸ πεπραγμένον, ὃ τοίνυν κατὰ πρόςωπον διπλοῦς ὑποδιαιρεῖται κατὰ τὸν τεχνικόν.*

1) Hiermit hängt auch die große Aufmerksamkeit zusammen, welche in der stoischen Schule den Amphibolien und ihrer theoretischen Behandlung gezollt wird. Der Stoiker Chrysipp schrieb bekanntlich mehrere Werke über die Amphibolien, Diog. L. VII. 193: *περὶ ἀμφιβολιῶν δ', περὶ τῶν τροπικῶν ἀμφιβολιῶν ά, περὶ συνημμένης τροπικῆς ἀμφιβολίας β', πρὸς τὸ περὶ ἀμφιβολιῶν Πανθοίδου β', περὶ τῆς εἰς τὰ ἀμφιβολίας εἰσαγωγῆς ἐ κτλ.* cf. Aul. Gell. XI. c. 12.

tung und etymologischer Darstellung, die sich in den Fragmenten des Ephesiers vorfinden. Wir sehen ihn im Gegentheil auch, wo es sich nicht gerade um entgegengesetzte Bedeutungen handelt, mehrfach und deutlich in dem Bestreben begriffen, die Sprache auf seine Seite zu ziehen und seine philosophischen Anschauungen von der Natur der Dinge, wenn auch durch mitunter sehr gewaltsame Etymologieen, als bereits durch die Sprache ausgedrückt und resp. durch sie bewährt darzustellen.

Wir haben die Fragmente, in denen sich diese Etymologieen vorfinden, bereits an dem Platze, wo sie ihrem Sachinhalt nach hingehören, mitgetheilt, auch auf die darin enthaltenen Wortspiele daselbst im Vorbeigehen aufmerksam gemacht und brauchen daher auf dieselben nur kurz rückzuverweisen.

Das erste ist das p. 343 angeführte Fragment bei Stobaeos: „*Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωςπερ κτλ.* Hier soll also die Identität des *ξυνόν* und des *ξὺν νόῳ*, des Vernünftigen und des Allgemeinen, dieser Hauptsatz des heraklitischen Systems, als schon durch die Sprache ausgedrückt etymologisirend nachgewiesen werden [1]).

Ein zweites Beispiel ist die gleichfalls bereits p. 344 hervorgehobene Definition des Wahren, *τὸ ἀληθές* als des *μὴ λῆθον*, des Unverborgenen. Erinnert man sich, wie (s. Bd. I. p. 20 sqq.) Heraklit die Sprache des Gottes im Orakel und die Offenbarung in den Existenzen der Natur auffaßt als jene Mitte zwischen Heraussagen und Verbergen (*οὔτε κρύπτει, οὔτε λέγει, ἀλλὰ σημαίνει*), in welcher das Wahre nicht verborgen und ebensowenig auseinandergesetzt, sondern durch objective Darstellung ausgedrückt und nur insofern offenbart zu nennen sei, so sieht man, wie genau entsprechend dieser Anschauung jene Definition der Wahrheit als des Unverborgenen ist.

Ein drittes Beispiel ist das bereits Bd. I. p. 196 sq. aus Galen nachgewiesene Wortspiel von *αὐγή*, Glanz, Strahl und *αὔη*, Heraklit's ständigem und ihm immer feurige Trockenheit bedeutenden Beiwort der weisesten Seele.

Mußte Heraklit sich um dieser etymologischen Ausdeutung willen,

---

1) Eine Spur dieses Wortspiels ist vielleicht auch noch in der Mittheilung des Sextus (siehe § 28.) zu sehen: „*διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοίνος, τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζωούσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*".

Man erinnere sich übrigens hierbei, wie oft Sokrates im Kratylos einfache Worte als aus zweien zusammengesetzt etymologisirt.



welche auch sprachlich das Wesen des Lichtes und Strahles als feurige Trockenheit, und umgekehrt das Wesen der Trockenheit als sonnenartig und feurig nachweisen will, über das γ in αὐγή hinwegsetzen, so wird man dadurch lebhaft erinnert an die Weise, wie Sokrates im Kratylos bei seinen Etymologieen Buchstaben in der Mitte der Worte wegläßt und dies als ein Verfahren von ganz selbstredender Richtigkeit und Ordnungsmäßigkeit hinstellt [1]), wodurch natürlich diese Manier nur parodirt werden soll.

Auch die merkwürdige Behauptung des Sokrates, daß von Anfang an in manche Worte etwas hineingenommen worden sei, um ihre wahre Bedeutung zu verbergen, paßt zu keiner einzigen von sämmtlichen, dem Platon vorausgegangenen Philosophieen und wenn irgend eine, so muß doch gerade diese Behauptung auf einem realen historischen Hintergrund beruhen und solche oder ähnliche, irgendwo wirklich ausgesprochene Anschauungen wiedergeben.

Nirgends aber ist eine Möglichkeit oder Analogie solcher Anschauung zu entdecken, als bei Heraklit, welchem, wie eben erinnert, die Darstellung der Idee, eben weil er diese noch als nur objectiv seiende auffaßte (s. oben p. 351 sqq.), überall eine die Mitte zwischen wirklicher Verbergung und wirklicher Offenbarung bildende, in das halb zeigende, halb bergende Gewand sinnlicher Verwirklichung eingehüllte war, wie ihm deshalb auch die Wahrheit als eine durch ihre Unglaublichkeit dem Erkennen entschlüpfende galt.

Ein viertes und fünftes Beispiel ist die Doppeletymologie ζῆν, leben, von ζέω, kochend heiß sein, sieden, sprudeln, und wieder des Ζεύς von ζῆν. Von der ersten spricht schon Aristoteles (de anima I, c. 2. p. 405. ed. B.), obgleich er dabei nur in allgemeiner Weise Diejenigen bezeichnet, von denen diese Etymologie ausging.

Er spricht von Denen, welche das Warme (τὸ θερμόν) und von Denen, welche das Kalte als Princip der Dinge und deshalb auch als Wesen der Seele gesetzt haben und sagt, diese wären auch den Namen der Dinge gefolgt, denn Diejenigen, welche das Warme annahmen, hätten gesagt, daß von diesem deshalb auch das Leben selbst benannt wäre: „διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται κτλ." Näher spricht sich darüber J. Philoponus aus, die Etymologie auf Herakleitos selbst ausdrücklich zurückführend (in Ar. de anim. z. d. St. C. 10; Venet. 1535): „θάτερον

1) Dies billigt auch Kratylos ganz ausdrücklich p. 435. D.

τῶν ἐναντίων τίθεται Ἵππων καὶ Ἡράκλειτος· ὁ μὲν τὸ θερμόν· πῦρ γὰρ τὴν ἀρχὴν εἶναι· ὃ δὲ τὸ ψυχρὸν, ὕδωρ τιθέμενος τὴν ἀρχήν. ἑκάτερος οὖν φησὶ καὶ ἐτυμολογεῖν ἐπιχειρεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ὄνομα πρὸς τὴν οἰκείαν δόξαν· ὁ μὲν λέγων διὰ τοῦτο ζῆν λέγεσθαι τὰ ἔμψυχα παρὰ τὸ ζῆν[1]) *τοῦτο δὲ τοῦ θερμοῦ κτλ.*"

„Das Eine von beiden setzen als Grundwesen Hippon und Herakleitos, der Eine das Warme; denn das Feuer setzt er als *ἀρχή*, der Andere aber das Kalte, das Wasser als *ἀρχή* setzend. Jeder von beiden nun, sagt er, versucht auch den Namen der Seele der ihm eigenthümlichen Ansicht gemäß zu etymologisiren; der Eine, indem er sagt, dieserhalb werde gesagt, das Beseelte lebe (*ζάω*), von sieden, sprudeln (*ζέω*); dies aber wird vom Warmen gesagt". Daß Philoponus — von dem überhaupt wiederholt gezeigt worden ist, daß er mehrfache gute und richtige Bemerkungen über Heraklit giebt und zwar solche, die er keineswegs dem Aristoteles verdankt, wenn auch sich häufig unmittelbar daneben grobe Irrthümer befinden, die jedoch meistens nur in der Unvorsichtigkeit der Ausdrucksweise bestehen — bei dieser Versicherung, die er mit so viel Bestimmtheit und schwerlich wohl blos auf den Grund der aristotelischen Stelle abgiebt, was Heraklit betrifft, wohl jedenfalls im Recht ist, ergiebt sich gerade aus dem Ineinandergreifen zweier anderer Etymologieen, welche eigentlich nur Eine, und zwar nur die Fortsetzung der vorliegenden bilden, Etymologieen, bei denen es natürlich für ihre heraklitische Abkunft ebensosehr darauf ankommt, wo wir sie antreffen.

So etymologisirt nämlich einerseits Platon im Kratylos p. 306. B. p. 78. St. Zeus von *ζῆν* als den, durch den wir leben; *οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσι. συντιθέμενα δ' εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προσήκειν φαμὲν ὀνόματι οἵῳ τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι. οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι' ὃν ζῆν ἀεὶ*[2]) *πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει κτλ.*

---

1) cf. die anonymen Homer. Epimerism. in Anecd. Graec. ed. Cramer., Ox. 1835. s. v. *Ζευς* und *Ζέω* T. I. p. 182: *Ζέω: τὸ ζῆν παρὰ τὸ ζέειν εἴρηται· ζέουσι γὰρ οἱ ζῶντες, ὅθεν καὶ αἰζηοὺς, οἱονεὶ αἱμαζέους κτλ.*

2) Dies *ἀεί* ist nicht müßig. Die Welt nennt Heraklit *πῦρ ἀειζῶον* und gerade auch diese Einheit und Totalität, deren einseitige Momente Entzünden und Verlöschen sind, hat er nach der oben § 10. analysirten Stelle des Plutarch Zeus genannt, während jenen sich jedes in das andere umwandelnden Momenten des Entzündens und Verlöschens Apollon und Bakchos entsprechen.

Man betrachte nun zunächst, wie schon die ältesten Stoiker, diese unermüdlichen Ausbeuter des Heraklit, dieser im Kratylos gegebenen doppelten aber in Einen Gedanken zusammenlaufenden Definition des Zeus von *ζῆν*, **leben**, und als der absoluten Ursache (*διὰ*), **durch** die wir sind, nicht nur sich anschließen, sondern sie nach dem Bericht des Diogen. L. im Leben des Zenon mit denselben Worten fast wie Sokrates im Kratylos geben, Diog. L. VII, 72: *Δία μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν, ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν* [1]).

Andrerseits aber etymologisirten die Stoiker auch Zeus von *ζέω*, als die *ζέουσα οὐσία*, als die Wesenheit des **Warmen**, s. z. B. bei Athenagoras Legat. pro Christ. p. 83. ed. Dech. *Ζεὺς, ἡ ζέουσα οὐσία κατὰ τοὺς Στωϊκούς*, und ib. p. 29. *ὁ θεὸς εἷς κατ' αὐτοὺς Ζεὺς μὲν, κατὰ τὸ ζέον τῆς ὕλης ὀνομαζόμενος*, so daß aus der Verbindung aller dieser Stellen wohl deutlich ersichtlich ist, wie die schon im Kratylos nur wiedergegebene [2]) und von den Stoikern aufgenommene Etymologie des Zeus von *ζῆν*, leben, und die andere gleichfalls von den Stoikern gebrauchte des Zeus von *ζέω*, warm sein, nur identisch sind [3]) mit jener schon von Aristoteles als Denen, welche das Warme als Grundprincip setzen, zugehörig bekundeten und von Philoponos, wie jetzt auch die Spur im Kratylos zeigt, mit Recht auf Heraklit zurückgeführten Etymologie des *ζῆν* von *ζέω* oder des **Lebens** von der **Wärme**. Und so bezieht denn auch, beide Etymologieen mit einander verknüpfend, dieselben ausdrücklich auf Heraklit der dritte vaticanische Mythograph in der von Angelo Mai herausgegebenen Sammlung der Classicorum auctorum T. III. p. 170.: Praeterea graece Juppiter *Ζεύς* dicitur quod latine **calor sive vita** interpretatur quod

---

1) Cf. Cornutus de nat. Deor. c. II. p. 7. ed. Osann.: *καὶ αὕτη καλεῖται Ζεὺς, πρώτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία οὖσα τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν — — Δία δ' αὐτὸν καλοῦμεν ὅτι δι' αὐτὸν γίνεται καὶ σώζεται τὰ πάντα.*

2) Für von Platon ironisch erfunden halten wir hierbei nur den Zug, daß der Name des Zeus **entzweigetheilt** sei und eigentlich *Διαζῆνα* lauten müsse. Ist die Etymologie wirklich heraklitisch, auch die des *Δία*, was uns bei dieser schon zweifelhafter erscheint, so mußte es Heraklit gerade als eine Bestätigung seiner Ansicht erscheinen, daß die beiden Worte *Δία* und *Ζῆνα* **verschiedene** seien und dennoch durch beide **ein und dasselbe** Wesen des **Gottes hindurchleuchte**. Dies parodirt dann Sokrates in ebenso ergötzlicher als geschickter Weise, indem er beide **Worte** selbst als ursprünglich **eins** bildend und nur durch den Gebrauch getheilt darstellt.

3) Vgl. z. B. die Eclog. in den Anecd. Gr. ed. Cramer. T. II. p. 443: *Ζεύς: ὁ αἰθὴρ, παρὰ τὸ ζέω, ὅτι ἔμπυρός ἐστιν καὶ ζῇ.*

videlicet hoc elementum caleat et quod igne vitali ut Heraclitus vult cuncta sint animata.

Sind uns nun aber in den wenigen von Heraklit noch übrigen Fragmenten dennoch so viele Beispiele und Spuren solchen Etymologisirens vorhanden, wie wir im Vorstehenden gesehen haben[1]), so kann nicht im Mindesten gezweifelt werden, daß sein Werk selbst eine noch weit größere Menge davon enthalten und es in demselben seiner eigenen Erklärung im Eingang gemäß eine nicht unbedeutende Stellung eingenommen haben muß*).

Und sind auch nicht nur nach dem allgemeinen ihnen zum Grunde liegenden Princip, sondern auch im Einzelnen diese etymologischen Deutungen des Ephesiers meistens voll von tiefem Gedankeninhalt und großartiger Anschauung, so kann doch nicht geläugnet werden, daß ein solches nur durch die Rücksicht auf den herauszudeutenden Sinn und durch keinerlei grammatisches Princip — war doch die Grammatik noch ein unentdecktes Land — geleitetes Etymologisiren, allem und jedem noch so willkürlichen Mißbrauch, jedem beliebigen Herleiten und der haltlosesten Verwirrung aller Dinge und Worte den Weg zeigen und Thür und Thor öffnen mußte. —

Jetzt erst hat das Gemälde, das uns Platon im Kratylos entwirft, seinen realen und concreten Hintergrund bekommen. Wir haben gesehen, wie nicht nur das theoretische Princip der Namen als der Wahrheit der Dinge und als des Weges zur Erkenntniß des Seienden Heraklit angehört und wie es auch in der näheren Ausführung mit seinem speculativen Gedanken von der Einheit des Gegensatzes übereinstimmt, wir haben auch die Umrisse und Beispiele dieser Ausführung in seinem Werke betrachtet. Aus diesen Umrissen ergiebt sich zugleich die allgemeine Grenzlinie, welche die gedankenvolle Anwendung, die der Ephesier selbst hiervon machte, von dem Gebrauche durch die herakleitischen Sophisten und Protagoras trennt, die allgemeine Grenzlinie somit, in wieweit im platonischen Kratylos der Ephesier selbst, in wieweit die aus ihm gefolgte übertreibende Manier der Sophisten dargestellt und parodirt werden soll.

---

1) Fernere Beispiele von *μόρος* und *μοῖρα*, *ἐναντία* und *ἐν ἀντία* siehe unten § 39. Die Etymologie von *γένεσις* aus *πρὸς γῆν νεῦσις*, die uns noch in einer Bd. I. p. 182, 3. angeführten Stelle des Plutarch entgegentritt, ist wohl nicht auf den Ephesier selbst, aber gewiß auf seine Schule zurückzuführen, da ihr durchaus die herakleitische Theorie von dem Flüssigwerden der Seelen und ihrem dadurch bewirkten Herabsinken in den feuchten Leib (vgl. § 9.) zu Grunde liegt.

*) Vgl. auch oben p. 413 Anm. Die im Etymol. M. s. v. *σκότος* einem Heraklit zugeschriebene Etymologie gehört wohl wieder dem p. 412, 2. Erwähnten an.

Nunmehr, wo sich uns Heraklit als der Urheber dieses Princips von der Sprache als Weg, Begründungsmittel und Kanon der Erkenntniß und als der Vater etymologisirender Deutung erwiesen hat, erklärt sich auch die etymologisirende Richtung, die wir bei den Stoikern vorfinden und von der wir eben ein Beispiel beiläufig betrachtet haben [1]), zumal der wesentlich etymologisirende Charakter ihrer ganzen theologischen Physik.

Sie, die keineswegs geneigt gewesen wären, von Protagoras und den Sophisten etwas zu entlehnen, haben dieses Etymologisiren nur aus demselben Philosophen entnommen, von dem sie ihre Physik, das Wesen ihrer Theologie, ja die Grundlage ihrer Ethik und ihres ganzen Systems überhaupt, den allgemeinen, durch Alles hindurchgehenden Logos entlehnt haben.

Ja noch mehr. Sagten wir eben, daß Heraklit durch jenes von keinem festen grammatischen Princip geleitete Etymologisiren der willkürlichsten Sprachverwirrung Thür und Thor öffnen mußte, so ist es ebenso nothwendig, hinzuzufügen, daß es andrerseits gerade die *grammatische Wissenschaft* aus sich erzeugt hat. Der *Gedanke* hat hier deutlich die *positive Wissenschaft* aus sich geboren. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die überwiegend grammatische Tendenz, die wir und zwar *als Begründungsmittel der Erkenntniß* bei den Stoikern, — die überhaupt in keiner Hinsicht erfinderische und schöpferische, sondern nach allen Seiten ihrer Philosophie hin wesentlich nur ausführende und ausarbeitende Geister waren — vorfinden, jenem speculativen Princip Heraklit's von der Sprache ihre Entstehung verdankt, wenn auch die nähere Ausführung dieses übrigens wohl offenbaren Zusammenhanges nicht hierher, sondern nur in eine Darstellung der stoischen Philosophie gehört.

Hier mag es genügen, darauf aufmerksam zu machen, daß selbst noch

1) Es wäre unnöthig, Stellen hierüber zu häufen. Es genüge, an das Zeugniß des Cicero zu erinnern, de Offic. I. c. 7: audeamus imitari Stoicos qui studiose exquirunt, unde verba sunt ducta, und de nat. Deor. III, 24: magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commenticiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, *cur quique ita appellati sint*, caussas explicare. vgl. die Etymologieen des Balbus daselbst II. c. 25. 26 sq. und Origenes c. Cels. I. c. 24. p. 341: — — λεκτέον δὲ καὶ πρὸς τοῦτο, ὅτι ἐμπίπτει εἰς τὸ προκείμενον λόγος βαθὺς καὶ ἀπόῤῥητος, ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων, πότερον ὡς οἴεται Ἀριστοτέλης, θέσει τὰ ὀνόματα, ἢ ὡς νομίζουσιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει, μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ' ὧν τὰ ὀνόματα καθὸ καὶ στοιχεῖα τινὰ ἐτυμολογίας εἰσαγοῦσιν. Chrysippus hatte bekanntlich nicht nur ein Buch περὶ ἀμφιβολιῶν, sondern auch eins περὶ Ἐτυμολογικῶν geschrieben; Diog. L. VII, 200.

bei den späteren römischen Stoikern, bei welchen längst die ganze philosophische Wissenschaft in bloße Ethik, oder (denn Ethik im philosophischen Sinne giebt es eigentlich nicht ohne die entwickelte Grundlage eines natürlichen und geistigen Systems), in praktische Moral zusammengeschrumpft war, dasselbe Princip von den Namen als dem Wege zur Erkenntniß der Dinge fast ganz in denselben Worten, wie es Proklos und Kratylos im platonischen Dialog aussprechen, als die absolute Methode und Bedingung der Weisheit hingestellt, dabei aber, wie es häufig und zumal bei den Stoikern dieser Periode mit alt berühmten und sich einer Art kanonischen Ansehens erfreuenden Adagios zu gehen pflegt, in einem ganz veränderten Sinne genommen wird. So heißt es bei Epictet. Dissert. II. c. 14. v. 14. T. I. p. 244. ed. Schweigh., um zur Erkenntniß zu gelangen, müsse man „vor Allem den Namen nachgehen, *πρῶτον δεῖ σε τοῖς ὀνόμασι παρακολουθεῖν*“ ebenso ib. III. c. 26. v. 13. p. 521. ed. Schw., daß man einzig durch die Namen zur Philosophie gelange: „*ὀνόματι μόνῳ πρὸς φιλοσοφίαν προσῆλθες*“ und ebenso wird ib. I. c. 17. v. 12. p. 93 die Betrachtung der Namen als Princip der Erkenntniß (*ὅτι ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*) aufgestellt und auf Sokrates zurückgeführt. Sieht man aber nun näher zu, wie dies denn hier gemeint sei, so sieht man, welche ganz andere und fremde Wendung hier jenes Princip, obgleich es noch in denselben Formeln auftritt, in denen es der Kratylos des Platon aufstellt und in denen es Proklos dem Heraklit zuschreibt, inzwischen erhalten hat.

Denn hier wird dies nun, z. B. im zehnten Capitel des zweiten Buches der Dissertationen, welches darüber handelt, „wie durch die Namen die Pflichten gefunden werden können“ (*πῶς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ καθήκοντά ἔστιν εὑρίσκειν*), weitläufig ausgeführt (cf. ib. II. c. 14. v. 15 sq.): zuerst sei man Mensch, d. h. ein Wesen, das freien Willen und Vernunft habe und sich dadurch von den Thieren unterscheide, dann sei man Weltbürger, d. h. ein Wesen, welches sich nicht als Privatperson, sondern nur als ein Glied des Ganzen, wie die Hand ein Theil des Körpers ist, erfassen und darin leben müsse, dann sei man Sohn, Bruder und so fort; aber nirgends wird hier das Geringste mehr aus den Namen selbst abgeleitet oder auch nur abzuleiten versucht, und wenn sicherlich von der speculativen Auffassung bei Heraklit wohl schon bei den ältesten Stoikern nur die etymologisirende übrig geblieben war und diese die grammatische nach sich ziehen mußte, so ist jetzt an Stelle auch der etymologisirenden Auffassung der dürrste Definirschematismus getreten, der nichtsdestoweniger noch immer die alte berühmte Devise als sein Banner vor sich her trägt.

IV. Ethik.



§ 39. Der Grundbegriff des Ethischen. Die Selbstverwirklichung. Das Allgemeine. Der Ruhm. Das Gesetz. Die Menge.

Wir haben jetzt die Ethik Heraklit's zu betrachten und werden hierbei uns um so kürzer fassen können, als wir bereits in den früheren Abschnitten viele hierhergehörige Fragmente und Anschauungen, an die daher nur noch erinnert zu werden braucht, durchgenommen haben. Denn dem Heraklit selbst ist, wie wir wiederholt hervorgehoben, die von uns so viel als möglich beobachtete Eintheilung in die verschiedenen Disciplinen der Ontologie, Theologie, Physik rc. schlechterdings äußerlich, — äußerlich nicht nur in dem Sinne, daß in seinem Werke keine solche Eintheilung beobachtet gewesen, sondern auch in dem Sinne, daß auch seinem Gedanken die innere Grenze dieser verschiedenen Gebiete noch wesentlich fremd und unbekannt ist und sie ihm alle, wie wir ihn bald selbst werden aussprechen hören, in sein Eines und göttliches Leben zusammenflossen.

Und nur eine einfache Folge hiervon ist es, wenn demgemäß auch bei der Darstellung seiner Philosophie jene Anordnung nicht so festgehalten werden kann, daß nicht bereits des Zusammenhanges und der Erklärung wegen schon in frühere Abschnitte hätte aufgenommen werden müssen, was nach der strengen Consequenz des Gedankens eigentlich erst in den ethischen gehört haben würde.

Wir haben bei der Lehre vom Erkennen gesehen, welche Schranke — gerade durch die immanente Natur der philosophischen Idee Heraklit's und seines geistigen Standpunkts — der Philosophie des Ephesiers in Bezug auf das theoretische Erfassen der Erkenntniß nothwendig gezogen war.

Auch geschichtlich hat sich dies bestätigt, indem, wie wir ausführlich betrachtet, hauptsächlich gerade an diesem Punkte das heraklitische System von den verschiedenen ihm nachfolgenden und aus ihm hervorgegangenen Richtungen ergriffen und über sich hinausgehoben wurde.

Anders verhält es sich mit der Ethik. — Im höchsten Maaße hatte der speculative Gedanke Heraklit's die Kraft — und es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie sehr er sich auch hierdurch von der ihm vorhergehenden ionischen Naturphilosophie unterscheidet (vgl. p. 431, 1.) — sich zu einer großartigen durchaus consequent in sich abgeschlossenen Ethik zu entfalten und so jenes erste wahrhafte philosophische System zu vollenden, welches die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat, wenn es auch, wie der orphische Phanes die Urbilder aller Dinge, die organischen Keime erst noch alle als solche ungeschiedene Keime und noch nicht in ihrer freien organischen Gliederung und Entwickelung in sich trägt.

Uns kann es daher nicht wundern, wenn wir bei den Alten lesen, daß bei Einigen die irrige Meinung entstanden sei, sein Werk sei in eine theologische, physische und ethische Disciplin eingetheilt gewesen, ja daß Einige sogar dem gesammten Buche einen ethischen Charakter vindiciren wollen (s. Bd. I. p. 63.[1]), wie denn sein ethischer Gehalt in alter[2]) wie neuer[3]) Zeit Anerkennung gefunden hat.

Die Ethik Heraklit's ist deswegen wahrhafte philosophische Ethik, weil sie auf einem bereits durch das natürliche und geistige Universum durchgeführten Gedanken beruht, dessen bloße Bethätigung sie darstellt.

Das formelle Princip heraklitischer Ethik ist, daß wir uns zu dem zu machen und als das darzustellen haben, was wir bereits an sich,

1) Wenn Sextus (adv. Math. VII, 7.) berichtet, in Bezug auf Heraklit sei die Ansicht entstanden, daß er nicht nur physischer, sondern auch ethischer Philosoph sei (ἐζητεῖτο δὲ καὶ περὶ Ἡρακλείτου, εἰ μὴ μόνον, φυσικός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἠθικὸς φιλόσοφος), so ist dies die ganz richtige Ausdrucksweise der Sache. Aber ganz verkehrt ist es freilich zu sagen, was einer seiner Ausleger Diodotus gesagt haben soll (Diog. L. IX, 15), das Buch handle vom Staat und alles was es über die Natur enthielte, sei nur beispielsweise (ἐν παραδείγματος εἴδει) vorgebracht. Man könnte ebensogut sagen, es handle nur über die Natur oder nur von der Seele und alles Andere sei nur beispielsweise darin behandelt. Dennoch ist dieses von Diodotus gebrauchte „beispielsweise“ nicht ohne Interesse. Denn es bestätigt gleichfalls, daß Heraklit seinen Gedanken durch alle diese Gebiete durchgeführt haben muß, ohne den begrifflichen Unterschied derselben erfaßt zu haben. Und dann konnte freilich das in dem Werke über ein jedes eine dieser Gebiete Gesagte beliebig als bloßes Beispiel für die Durchführung seines Gedankens durch jedes andere derselben genommen werden.

2) Vgl. Plutarch. adv. Colot. p. 1124. p. 594. W.: wenn auch die Gesetze untergegangen, die Dogmata des Parmenides, Sokrates, Heraklit's und Plato aber zurückgeblieben wären, so würde die Liebe zum Schönen und Guten ꝛc. fortdauern.

3) Siehe die gedrängte aber verdienstvolle Historia Philosophiae Juris apud veteres des Holländer Beder, Leyden 1832 p. 86 sq.



unserer inneren Natur nach sind. Dies ist eine Grundbestimmung bei Heraklit, die sich durch alle Theile seiner Philosophie hindurchzieht und nothwendig mit seiner speculativen Weltanschauung zusammenhängt. Das kosmische Universum selbst entsteht ihm nur durch diese Thätigkeit der Selbstverwirklichung des reinen Werdens oder des Feuers, welches auf diesem Wege seiner durch Umschlagen in das Gegentheil vorsichgehenden Selbstverwirklichung die elementaren Stufen des Seins und die Welt selbst aus sich erzeugt (s. oben p. 68 sq. p. 123). Ebenso besteht ihm die Erkenntniß, wie wir gesehen haben, darin, daß sie sich zu dem macht, was sie an sich ist, zum reinen Processe, sich als seiende aufgiebt und als reine Bewegung und Negativität setzt, wodurch sie sich als das erfaßt, was sie an sich ist. Dieses Princip des Sichselbstverwirklichens und Sichselbstdarstellens ist, wie bereits früher erinnert worden, sogar zum Princip der näheren Bestimmungen und Unterscheidungen im Einzelnen gemacht worden. So bestimmte er, wie wir sahen, im Physischen die Dauer einer Generation auf dreißig Jahre, weil binnen dieser Zeit der Erzeugte selbst wieder als einen Erzeugenden sich darstellt. Und höchst interessant ist es, zu sehen, wie er Physisches und Ethisches in Eine Anschauung einend deshalb mit dem vierzehnten Jahr die Vollendung des Menschen anfangen läßt, weil sich von da ab die Saamenfeuchtigkeit im Menschen absondere und das Verständniß des Guten und Bösen und der Belehrung darüber entstehe[1]). —

In der That ist ihm, wie wir gesehen haben und bald weiter verfolgen werden, der Begriff des Wahren und Guten nur die geistige Hervorbringung dessen, was der Mensch an sich schon ist, seine Sichselbstdarstellung und Verwirklichung als reiner Proceß und vernünftiges Allgemeine.

Wenn dieses Sichselbstverwirklichen das formelle Princip der heraklitischen Ethik, wie überhaupt aller Grundbestimmungen seiner Philosophie ist, so unterscheidet sich andererseits inhaltlich der speculative und absolute Begriff Heraklit's gerade dadurch von allen Existenzen im Reich der Natur und des Gedankens (und ebenso auch von den früheren Philosophieen), daß er kein besonderes sinnliches Dasein, auch nicht einmal ein besonderes gedachtes Dasein hat (wie z. B. die Zahl der Pythagoräer, das abstracte Sein der Eleaten ein besonderes, von anderen Gedankendingen abgegrenztes Sein hat), vielmehr schlechterdings eben nur darin besteht, nichts Besonderes zu sein und keine besondere Wirk-

1) Plut. Plac. V. 24; siehe die Stelle oben p. 123 sq.

lichkeit und Existenz, nicht einmal in der Vorstellung und dem Gedanken zu haben, sondern gerade nur das in Allem seiende und Alles durchwaltende schlechthin Allgemeine zu sein. Es ist nur dieses selbe „Eine und Allgemeine", der allgemeine göttliche Logos, der sich durch Alles hindurchzieht, außerhalb dessen nur Schein, Lüge und Wahn ist, welcher, wie er das Gesetz und die Wahrheit der Natur ausmacht, ebenso auch für das practische Verhalten der Menschen das Gesetz bildet.

Jenes auch uns selbst durchwaltende Allgemeine, welches Heraklit das Unsterbliche, das Göttliche, das Vernünftige in uns, und mit so vielen anderen Namen noch benannte, ist es, dem wir uns hingeben müssen und das wir in uns zur Darstellung zu bringen haben, um wirklich zu sein, was wir unserer Bestimmung und Natur nach durch das in uns verkörperte Göttliche und Unsterbliche bereits an sich sind. Das Thier unterscheidet sich gerade dadurch von dem Menschen, daß auch jenes zwar von dem allgemeinen Processe und Logos des Lebens durchrauscht wird, daß es aber für sich selbst immer nur ein Einzelnes, ein in seine Einzelheit und deren Befriedigung versenktes, an ihr festhaltendes Dasein ist. Der Mensch dagegen hat gerade das voraus, daß er sich auch als das, was er ist, erfassen, des Allgemeinen, das sein Wesen bildet, bewußt werden kann. Gerade darum, weil er dies reine Allgemeine im Wissen in sich zur Präsenz bringen kann, ist er sterblicher Gott. Wie die Weisheit das Eine ist, die γνώμη zu wissen, welche Alles durch Alles leitet, so kann die Idee des Guten auf diesem Standpunkt nur die sein, sich diesem Einen hinzugeben und es in sich zu realisiren. Wie das Eine Weise und Absolute selbst das „von allem Sinnlichen und Besonderen Abgesonderte, ihm Enthobene" ist (πάντων κεχωρισμένον, s. Bd. I. p. 344—349), so besteht das göttliche und menschenwürdige Dasein darin, die besonderen und sinnlichen Zwecke aufzugeben und jenem Einen und Allgemeinen nachzugehen. Die Vertiefung dagegen in die Besonderheit und das eigene Fürsichsein und das sich gegen das Allgemeine, welches die Aufgebung dieses eigenen Seins erfordert, sträubende Festhalten daran, ist, wie es theoretische Willkür und Wahn auf dem Gebiete des Erkennens ist, practische Willkür und Uebermuth auf dem Gebiete des Handelns. Der an seiner Einzelheit und deren Zwecken festhaltende, statt sich in der Vermittelung mit dem Allgemeinen suchende und bethätigende Mensch stellt sich dadurch auf eine Linie mit dem Thier.

Dies sind die Grundzüge der heraklitischen Ethik, die wir sofort in den Fragmenten des Ephesiers ausgesprochen finden werden.

Wie Heraklit den wahren formalen Grundbegriff des Speculativen

überhaupt, die processirende Identität des Gegensatzes, so hat er auch den wahren formalen Grundbegriff des Sittlichen überhaupt[1]) producirt. Seine Ethik faßt sich in den Einen Gedanken zusammen, der zugleich der ewige Grundbegriff des Sittlichen selbst ist: „Hingabe an das Allgemeine“.

Am deutlichsten spricht sich dies und der tiefe Zusammenhang oder vielmehr die innere Identität seiner Ethik und seines speculativen Begriffes überhaupt in einem Fragment aus, dessen Anfang wir schon an seinem Ort betrachtet haben (p. 343), das aber eben dieses Zusammenhanges wegen ganz hierherzusetzen ist. Es ist das von Stobäos Serm. III. p. 48. I. p. 100. Gaisf. aufbewahrte: „*Ξυνὸν ἔστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὄκωςπερ νόμῳ πόλις καὶ πόλυ ἰσχυροτέρως. Τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον, ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται*“. „Gemeinsam ist Allen das Vernünftigsein. Die mit Vernunft Redenden müssen festhalten an dem Gemeinsamen[2]) Aller, wie die Stadt am Gesetz und noch viel fester. Denn auch alle menschlichen Gesetze werden (nur) genährt von dem **Einen Göttlichen**; denn dieses herrscht soweit es will und genügt Allem und überwindet Alles“.

Es ist in diesem Fragment auf das Deutlichste zu sehen, wie Ontologie, Physik, Erkennen und Ethik bei Heraklit eine ungetrennte Identität bilden, in welcher ihm eben das Leben jenes Einen Göttlichen besteht, welches Alles durchwaltet und Alles hervorbringt; hervorbringt aber nicht wie die Ursache die Wirkung, welche beide stets von einander abgesonderte selbständige Wirklichkeiten bleiben, sondern dadurch, daß es selbst, das Eine Göttliche, in dieses Wirkliche übergeht und sich als dieses darstellt, ohne sich darin zu erschöpfen; ein Verhältniß also,

---

1) Hierin liegt auch der große Unterschied in der Bedeutung der Ethik bei Heraklit und bei Pythagoras. Denn sehr richtig unterscheidend giebt uns von Letzterem Arist. Eth. Magn. I, 6 an, er habe zuerst versucht, über Ethisches zu sprechen, aber nicht in rechter Weise. Denn die Tugend auf Zahlenverhältnisse zurückführend, habe er keine dem Ethischen eigenthümliche Theorie aufgestellt (*οὐδ' οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο*).

2) Auf das auch für den Sinn des Fragmentes höchst bedeutsame aber unübersetzbare Wortspiel zwischen *ξὺν νόῳ* und *ξυνῷ*, welches die Identität des Vernünftigen und Gemeinsamen auch sprachlich zeigen soll, ist schon oben aufmerksam gemacht.

welches das des Gesetzes oder der Idee zur Wirklichkeit ist, in welcher jenes Gesetz nur seine eigene Verwirklichung hat; ein Idealverhältniß, welches Heraklit in seiner markigen, sinnlichen Sprache trefflich als ein „Ernährt werden" bezeichnet.

Zugleich ergiebt sich hierbei sonnenklar, wie wenig das περιέχον, wenn dieses selbst, was nicht der Fall, ein heraklitischer Ausdruck gewesen wäre, für ein äußerlich Umgebendes gehalten werden darf, wie wenig es irgend einen andern Sinn haben kann, als den des κοινόν, des Allgemeinen, und wie irrig oder unvorsichtig die Ausdrucksweise des Sextus ist, wenn er die Vermittelung des Individuums mit diesem περιέχον als ein Einathmen beschreibt.

Sextus selbst läßt die Menschen nach Heraklit ebensogut wie das περιέχον auch den allgemeinen und göttlichen Logos (κοινὸς καὶ θεῖος λόγος) einathmen und dadurch vernünftig werden. Es ist daher, wie die bloße Betrachtung unseres Fragments zeigt, dieses sogenannte περιέχον nichts Anderes, als das von Heraklit selbst hier geschilderte „Eine Göttliche", welches Alles ernährt, Allem Dasein giebt (ἐξαρκεῖ) und Alles wieder aufhebt (περιγίνεται), d. h. die Idee des Processes, der Alles setzenden und wieder aufhebenden Negativität, die processirende Identität von Sein und Nichtsein. Wird es aber deshalb Jemandem einfallen, sagen zu wollen: die Gesetze athmen nach Heraklit das Umgebende ein? Und doch hätte Sextus, wenn er uns über das gegenwärtige Fragment Heraklit's oder seine Auffassung der Gesetze überhaupt Bericht erstattet hätte, mit ganz demselben Rechte wie von den Menschen, und von den Menschen mit keinem größeren Rechte als von den Gesetzen, sagen müssen, daß sie das περιέχον einathmen.

Denn es ist nur Ein und dieselbe Substanz, welche laut dem in unserm Fragment vorliegenden eigenen Zeugniß des Ephesiers die Gesetze und die menschliche Vernunft und alles Dasein überhaupt nährt, setzt und überwindet, und auch der Modus der Vermittelung mit dieser Einen ideellen Substanz ist für alle diese Instanzen als ein und derselbe beschrieben. Ja gerade der von Heraklit selbst sogar für die Vermittelung dieses Allgemeinen mit den Gesetzen gebrauchte sinnliche und soeben nach seiner wahren Bedeutung explicirte Ausdruck „ernährt werden" zeigt deutlich, wie leicht nicht äußerst vorsichtige Berichterstatter darauf kommen konnten, ja fast mußten, diese Ernährung als die, noch möglichst immaterielle, der Einathmung und folgeweise die einzuathmende Substanz selbst als Luft, Umgebendes, wo möglich als irgend ein in der Außenwelt freiwerdendes Gas aufzufassen.

Unser Fragment zeigt ferner, wie tief Heraklit bereits den wahren formellen Begriff der Gesetze erfaßt hatte, **Product des Allgemeinen** zu sein; von dem Einen Göttlichen, von der **allgemeinen Substanz selbst genährte Wesenheiten**. Rückblickend auf die Untersuchung über die Namen und den Kratylos ergiebt sich hier wieder, wie Heraklit resp. Kratylos, wenn er ohne jede weitere Explication **Wortbildner** und **Gesetzgeber als Eins** ansieht und so **Namen der Dinge und Gesetze** als identisch nimmt, damit durchaus nicht, wie Schleiermacher in der Einleitung zum Kratylos vom Sokrates meint, die Quelle der Wortentstehung als Willkür und Verabredung bezeichnen will, welche angeblich den Hellenen mit dem Begriff des Gesetzes „mehr ineinander laufen als bei uns", sondern daß im stricten Gegensatz hierzu, wenn die Gesetzgeber als die Wortbildner und die Namen als **Gesetze** hingestellt werden, Heraklit hiermit bei seiner Anschauung von dem Wesen des Gesetzes als der **Selbstrealisation des Allgemeinen**, auch die Worte hierdurch nur die wie oben (p. 391—394) auseinandergesetzt wurde, als das realisirte **Allgemeine** und somit als die **Wahrheit der Dinge**, als **Product des allgemeinen Göttlichen** hinstellte und hinstellen wollte, als den Ausdruck dessen, was sich im Lauf der Zeiten als der — **allgemeine Geist** bestimmt hat!

Die gleiche Anschauung von den Gesetzen, wie in unserem Fragment, spricht sich auch in einem Bruchstück bei Diog. L. (IX, 2.) aus: „*Μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος*". „**Das Volk muß kämpfen für das Gesetz, wie für eine Mauer**". Es ist ein schöner Vergleich, in welchem auch hier wieder Heraklit das Wesen des Gesetzes schildert. Wie die Mauer den allgemeinen Besitz der Bürger und das gemeinsame Territorium birgt, so bildet das Gesetz das allgemeine **Wesen der Bürger**. Darum erlangen auch diejenigen, die sich für das Allgemeine aufgeopfert haben, die für die Vertheidigung ihrer Gesetze und ihres Landes gefallen sind, so hohen Ruhm bei Göttern und Menschen, wie Heraklit, solches Schicksal anpreisend und sich zugleich, wie es scheint, darauf als auf eine Bestätigung für seine Theorie, daß man das eigene Sein für das Allgemeine aufgeben müsse, berufend, in einem noch bei Clemens (Strom. IV. c. 4. p. 206. Sylb. p. 571. Pott.) und bei Theodoret (de Graec. aff. cur. disc. VIII. T. IV. p. 912. ed. Hal.) gleichlautend aufbewahrten Fragment gesagt hat.

Theodoret führt es mit den Worten ein: *ὁ δέ γε Ἡράκλειτος καὶ τοὺς ἐν τοῖς πολέμοις ἀναιρεθέντας πάσης ἀξίους ὑπολαμβάνει τιμῆς „„Ἀρηϊφάτους, γάρ φησι, οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι""* und noch unveränderter bei Clemens: *εἶτα Ἡράκλειτος μέν φησιν „„Ἀρηϊ-*

φάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι."" „Die im Kriege Gefallenen ehren Götter und Menschen." Und dieser hohe Ruhm ist auch das größere Loos, welches das größere Schicksal für sich erlangt, wie Heraklit in einem andern, gleichfalls von Theodoretos und Clemens aufbewahrten Fragmente sagt. Theodoret theilt es a. a. O. mit, indem er unmittelbar fortfährt: καὶ πάλιν, „Μόροι (wie aus Μόνοι zu verbessern) γὰρ μείζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι;"" und mit Beibehaltung der kleinen Jonismen Clemens (Strom. IV. c. 7. p. 212. Sylb. p. 586. Pott.) „Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι, καθ' Ἡράκλειτον. „Denn die größeren Schicksale (Tod) erlangen das größere Loos" (Lohn). Unverkennbar läuft wieder durch dies Fragment ein diesmal auch sprachlich begründetes bedeutungsvolles Wortspiel von μόρος und μοῖρα, Schicksal und Tod, welches zeigen soll, wie μόρος, der Tod, von vornherein schon unsere μοῖρα, das uns zugetheilte Schicksal ist (cf. das Fragment Bd. I. p. 133 sqq.), ein Wortspiel, welches die correcte Uebersetzung des Bruchstücks schwierig macht.

Mit Unrecht aber meint Schleiermacher (p. 502), dieses Fragment beziehe sich nicht, wie das erste von den im Kriege Gefallenen, auf Politisches, und scheint somit, wie auch der Zusammenhang seiner Erörterung zeigt, anzunehmen, daß hier von einem verschiedenen Schicksale der Seelen nach dem Tode die Rede sein soll [1]). Allein wie es sich immer auch damit verhalten habe, ob Heraklit überhaupt eine solche Verschiedenheit im Schicksal der abgeschiedenen Seelen angenommen habe oder nicht [2]), — am wenigsten

1) Weshalb wir auch seine, obwohl an sich richtige, aber diese Nebenbedeutung in sich schließende Uebersetzung von μοῖρα durch „Lohn" vermieden haben.

2) Wir haben uns über diese ziemlich schwierige Frage Bd. I. p. 274—285 verbreitet und daselbst bereits darauf aufmerksam gemacht, wie die dort betrachteten Fragmente von einer solchen, die Unterschiede des irdischen Daseins über das Leben hinaus continuirenden Verschiedenheit, von Lohn und Strafe nach dem Tode x. nichts wissen. Ebensowenig ist in später betrachteten und an diesen Punkt anklingenden Fragmenten eine Spur hiervon zu finden*). Die Andeutung, die sich in der analysirten Stelle des platonischen Politikus (siehe oben p. 222, 2.) zu finden scheint, können wir also nur als eine Anspielung auf jenen Einen Unterschied auffassen, daß (man vgl. die Stelle des Plutarch oben Bd. I. p. 274 und des Clemens Bd. I. p. 124) die einen Seelen, wie Plutarch sich abstract ausdrückt, zum Antheil an der Gottheit gelangen, oder wie Aeneas heraklitischer sagt, mit dem Demiurgen das All umwandeln, während die Andern durch die nicht abgestreifte Lust des feuchten Daseins wieder in den sinnlichen Körper gezogen werden. Und dieser Unterschied bildet freilich die Grundlage der ganzen heraklitischen Seelenlehre (siehe §§ 5. 7. 8.)

*) Und auch das neue Fragment, oben p. 205 Note, welches von den Seelen nach dem Tode handelt, enthält nichts von einem solchen Unterschiede.



gewiß ist als ein Beweis derselben das gegenwärtige Bruchstück zu fassen, welches vielmehr eine rein ethische Bedeutung hat. Dies sieht bereits Theodoretos, der dies Fragment mit einem *καὶ πάλιν* ganz wie das vorletzte Bruchstück als einen Beleg dafür aufführt, daß Heraklit die im Kriege Dahingerafften aller Ehre für würdig gehalten habe und hierbei allerdings vielleicht die Bedeutung des Fragments insofern zu sehr einschränkt, als in demselben zwar gleichfalls wohl von dem gewaltsamen Tode für das Vaterland die Rede ist, dies selbst aber wohl nur als Beispiel für die Hingabe ans Allgemeine überhaupt aufgeführt ist. Und wollte auch Schleiermacher der Auffassung des Theodoret nicht Glauben schenken, so würde doch auch er gesehen haben, daß das „größere Loos" nur das diesseitige Loos des Ruhmes, nicht aber ein verschiedenes jenseitiges Schicksal der Seelen nach dem Tode ist, und würde somit den rein ethischen Inhalt des Fragmentes erkannt haben, wenn ihm nicht zwei Stellen des Clemens entgangen wären, welche dies beweisen.

Die erste ist ein Bericht des Clemens (Strom. IV. c. 7. p. 212. Sylb. p. 586. Pott.), *κἀντεῦθεν Ἡράκλειτος ἓν ἀντὶ πάντων κλέος ἡρεῖτο· τοῖς δὲ πολλοῖς παραχωρεῖν ὁμολογεῖ καὶ κεχορῆσθαι οὕτως ὥςπερ κτήνεσι* (wie man wohl gewiß mit Potter und Heinsius für *κορῆσθαι οὐχ ὥςπερ κτήνεσι* lesen muß) „und deshalb erwählte sich Heraklit Eins statt Allem (Andern), den Ruhm; der Masse aber gesteht er ein den Vorzug zu lassen, sich zu mästen, wie auch dem Vieh".

Dieser Bericht des Clemens beruht der Hauptsache nach auf den eigenen Worten Heraklits, wie das schöne ihm zu Grunde liegende Fragment zeigt, welches uns glücklicherweise gleichfalls von Clemens erhalten worden ist, Strom. V. c. 9. p. 246. Sylb. p. 682. Pott.: *αἱ γοῦν Ἰάδες μοῦσαι διαῤῥήδην λέγουσι τοὺς μὲν πολλοὺς καὶ δοκησισόφους δημῶν ἀοιδοῖσιν ἕπεσθαι καὶ νόμοισι χρέεσθαι, οὐκ* (welches Wort aus Proklos ergänzt werden muß, siehe oben p. 302 sqq.) *εἰδότας ὅτι πολλοὶ κακοὶ, ὀλιγοὶ δὲ ἀγαθοί· τοὺς δὲ ἀρίστους δὲ τὸ κλέος μεταδιώκειν· „„αἱρέονται γάρ, φησιν, ἐναντία πάντων* (wofür man wohl aus der vorigen Stelle des Clemens lesen kann *ἓν ἀντί* oder *ἀντία**) *πάντων* [1]) *οἱ ἄριστοι, κλέος ἀένναον θνήτων· οἱ δὲ πολλοὶ κεκο-*

---

*) *ἓν ἀντία* schlägt auch Bernays vor, Heraclit. p. 34.

1) Jedenfalls aber scheint uns wieder, ob man *ἐναντία* oder *ἓν ἀντία* (*ἀντὶ*) *πάντων* lese, ein etymologisirendes Sinnwortspiel in diesem Fragment bei Heraklit vorzuliegen, eine Anspielung darauf, daß dieses Eine, welches der Beste statt Allem wählt, zugleich auch das Entgegengesetzte von Allem sei (siehe oben im

ρῆνται ὅπως κτήνεα, γαστρὶ καὶ αἰδοίοις καὶ τοῖς αἰσχίστοις τῶν ἐν ἡμῖν μετρήσαντες τὴν εὐδαιμονίαν"". „Die ionischen Musen [1]) aber sagen ausdrücklich, daß die Menge und die sich weise Dünkenden den Sängern der Völker folgen und sich der Gesetze bedienen (sie um Rath fragen), nicht wissend, daß die Menge schlecht, Wenige nur gut, daß die Besten aber dem Ruhme nachfolgen. „„Denn es wählen, sagt er, die Besten Eins statt Allem (Eins statt aller Dinge), den immerwährenden Ruhm der Sterblichen, die Menge aber mästet sich wie Vieh, nach dem Magen und den Schaamtheilen und dem Verächtlichsten an uns messend das Glück"".

In dieser Stelle des Clemens ist zuerst ein Fragment Heraklit's in indirecter Rede wiedergegeben, dann ein anderes, welches sich wohl auch im Werke des Ephesiers an jenes anschloß, in directer und wörtlicher Anführung mitgetheilt.

Wir beschäftigen uns zunächst mit dem letzteren. Es zeigt uns, wie der Ruhm bei Heraklit eben jenes größte Loos ist, welches das größere Schicksal erwerben kann; es zeigt uns, wie diese Ruhmliebe bei Heraklit nicht eine unmittelbare, sondern eine bewußte und gedankenmäßig vermittelte war und im engsten Zusammenhang mit seinem philosophischen Begriff steht, wie sie nur die ethische Spitze seines speculativen Systems ist*).

Heraklit selbst beschreibt diesen Zusammenhang sehr gut, wenn er den „immerwährenden Ruhm der Sterblichen", das „*ἓν ἀντὶ πάντων*" das „Eine statt Allem" nennt, welches die Besten erwählen.

Der Ruhm ist in der That das Entgegengesetzte von Allem, das Entgegengesetzte gegen die Kategorie des unmittelbaren realen Seins überhaupt und seiner einzelnen Zwecke. Er ist Sein der Menschen in ihrem Richtsein, reine Fortdauer im Untergang der sinnlichen Existenz selbst, er ist darum erreichte und wirklich gewordene Unendlichkeit des Menschen, eine Wirklichkeit, die aber nicht mehr in seinem un-

---

Verlauf des Textes), so daß in jeder der beiden Formen dem Sinne nach die andere gegenwärtig ist.

1) Eine von Platon gebrauchte Bezeichnung Heraklit's; siehe Bd. I. p. 2.

*) Wir müssen uns daher auch ganz gegen Bernays Ansicht aussprechen, der in der Zusammensetzung *κλέος ἀέννaον θνητῶν* eine ironische Hindeutung auf die Werthlosigkeit des Ruhmes sieht, eine Ansicht, die auch bereits von Zeller p. 453, 3. gemißbilligt worden, welcher deshalb auch *θνητῶν* von *ἄριστοι* („die Besten der Sterblichen wählen den unvergänglichen Ruhm") abhängen lassen will. Dies ist aber nicht nur ganz unnöthig, sondern zerstört auch den wahrhaften Sinn

mittelbaren Dasein besteht. Wie dies der Grund ist, weshalb der Ruhm seit je die großen Seelen so mächtig ergriffen und über alle kleinen und beschränkten Zwecke hinausgehoben hat, wie dies der Grund ist, weshalb ein deutscher mit hellenischem Genius begabter Dichter (Platen) von ihm singt, daß er erst annahen kann

„Hand in Hand
Mit dem prüfenden Todesengel"

so ist es auch der Grund, weshalb Heraklit in ihm die ethische Realisirung seines speculativen Princips, die nicht mehr in der einseitigen Form des sinnlichen Seins, welches sonst die Sphäre des gesammten Lebens bildet, vorsichgehende und dadurch ihrem Begriffe nicht entsprechende und unangemessene, sondern wahrhafte und reine Einheit von Sein und Nichtsein für den Einzelnen erblickt, welche er daher als das höchste Ziel menschlichen Strebens und als das größte Loos des Sterblichen hinstellt[1]).

Physisch, logisch und ethisch hat das Sein seinen Werth für Heraklit

---

dieses Bruchstücks, der, wie im Texte erörtert, gerade in dem Gegensatz besteht, daß Heraklit die „Besten den unsterblichen Ruhm der Sterblichen" wählen läßt und so eben den Ruhm als die realisirte Unendlichkeit des endlichen Menschen hinstellt, der gerade deshalb zugleich das Größte und das Entgegengesetzte von allen Zwecken des endlichen sinnlichen Daseins sei.

1) Eine vielleicht nicht undeutliche Spur von dieser principiellen Ruhmliebe des Ephesiers und von dem großen Nachdruck, mit welchem er sie in seinem Werke an den Tag gelegt haben muß, dürfte auch in dem ersten der untergeschobenen Briefe (bei Stephan. p. 143) noch zu erblicken sein. Denn nur in demselben Sinne wieder, wie wir bereits Bd. I. p. 42, 1. p. 166. Bd. II. p. 231 sq. p. 346 n. in diesen Briefen Ausflüsse der dogmatischen Anschauungen des Ephesiers aufgezeigt haben, können wir auch die Worte auffassen, welche ihm daselbst in den Mund gelegt werden und die schon um ihrer selbst willen hier einen Platz verdienen würden. Der Autor der Briefe läßt daselbst den Heraklit die Ephesier also apostrophiren: „Wenn Ihr nach fünfhundert Jahren aus der Wiedergeburt wiederaufzuleben vermögt, so werdet Ihr den Herakleitos noch lebend finden. Von Euch zwar wird keine Spur Eures Namens vorhanden sein. Ich aber werde von gleicher Dauer sein mit Städten und Ländern durch meine Wissenschaft, ein niemals Verschwiegener! Und wenn zu Grunde geht die Stadt der Ephesier und zerstört werden ihre Altäre alle, so werden die Seelen der Menschen die Stätten meines Gedächtnisses sein. Und meine Hebe werde ich mir erlangen. Nicht jene des Herakles! Immer wird dieser sein mit der seinigen; eine andere aber wird uns zu Theil. Denn viele erzeugt die Tugend! Und dem Homer gab sie eine andere, und eine andere dem Hesiod, und so viele Treffliche erstehen, wohnt einem Jeden Einzelnen der Ruhm der Wissenschaft bei (*εἰ ἐδύνασθε μετ' ἐνιαυτοὺς ἐκ παλιγγενεσίας πενταχοσίους ἀναβιῶναι, κατελάβετε ἂν Ἡράκλειτον ἔτι ζῶντα· ὑμῶν δὲ οὐδ' ἴχνος ὀνό-*

verloren. In allen Gebieten des Gedankens wird es und seine in die realen Einzelheiten auseinanderfallende Natur gleichmäßig perhorreseirt [1]) und dagegen die reine Einheit des Negativen als seine Wahrheit nachgewiesen. Die solchen seienden Zwecken und der Befriedigung ihrer Einzelheit Hingegebenen erscheinen wie Vieh, mit dem sie sich auf eine Linie stellen. —

Was den ersten Theil der Stelle betrifft, dem ein in indirecter Rede mitgetheiltes Bruchstück zu Grunde liegt, so haben wir darüber bereits bei der Anführung und Emendation des Proklos p. 302 sqq. gesprochen. Es ist offenbar höchst wahrscheinlich, daß die beiden Stellen des Proklos und des Clemens nicht auf zwei ähnliche Fragmente des Ephesiers, sondern auf eine und dieselbe Stelle seines Werkes sich beziehen. Schwierig ist nur zu sagen, welcher von beiden Autoren genauer und ob überhaupt Einer von ihnen g a n z wörtlich mitgetheilt hat. Das Meiste spricht offenbar zu Gunsten des Proklos. So zuerst, daß er in directer Rede, Clemens nur in indirecter mittheilt. Ferner der Anfang bei Proklos, *τὶς γὰρ αὐτῶν κτλ.*, während bei Clemens das *πολλοὺς καὶ δοκησισόφους* offenbar nur aus dem dem Fragmente vorhergehenden Satz, auf welchen sich das *τὶς γὰρ αὐτῶν* bei Proklos zurückbezieht, herausgegriffen ist. Eine größere Schwierigkeit aber erregen die Worte *νόμοισι χρέεσθαι* bei Clemens. Wenn Clemens auch nur indireet, selbst wenn er nur aus dem Gedächtniß anführte, wäre es immer höchst unwahrscheinlich, daß er hier ohne den eigenen Vorgang Heraklit's von den „Gesetzen" gesprochen haben sollte, anstatt des „großen Haufens der Lehrer" (*διδασκάλων ὁμίλων*), wie es bei Proklos heißt. Gerade das Conerete dieses Ausdrucks und besonders daß er gegen die bereits betrachtete hohe Stellung zu verstoßen scheint, welche die Gesetze in der Anschauung des Ephesiers einnahmen, muß ihn schützen und es nicht leicht glaublich machen, daß ein Späterer auf ihn verfallen sein sollte.

ματος· ἰσοχρονήσω πόλεσι καὶ χώραις διὰ παιδείαν, οὐδέποτε σιγώμενος· κἂν ἡ Ἐφεσίων ἀναρπασθῇ πόλις, καὶ οἱ βωμοὶ διαλυθῶσι πάντες, αἱ ἀνθρώπων ψυχαὶ τῆς ἐμῆς ἔσονται χωρία μνήμης· ἄξομαι καὶ αὐτὸς γυναῖκα Ἥβην, οὐ τὴν Ἡρακλέους· ἐκεῖνος ἀεὶ ἔσται μετὰ τῆς ἑαυτοῦ· ἑτέρα δ' ἡμῶν γενήσεται· πολλὰς ἀρετὴ γεννᾷ καὶ Ὁμήρῳ ἔδωκεν ἄλλην, καὶ Ἡσιόδῳ ἄλλην· καὶ ὅσοι ἀγαθοὶ γένωνται, ἐνὶ ἑκάστῳ συνοικίζει παιδείας κλέος)". Es erhellt von selbst, wie sehr diese Worte, die doch schwerlich ohne alle Veranlassung dem Heraklit in den Mund gelegt sein können, unsere obige Entwicklung und Interpretation der Fragmente bestätigen.

1) Vgl. hier das über die Perhorrescirung dieses Moments in seiner ontologischen Personificirung in der Gestalt des Gottes Dionysos Gesagte §§ 10. 11.

In der That aber steht er durchaus nicht in einem wirklichen Widerspruch mit dem in dem obigen Fragmente bei Stobäos dargelegten Ausspruch Heraklit's vom Wesen der Gesetze. Auch da heißt es ja, man müsse festhalten an dem Gemeinsamen Aller, nicht nur wie die Stadt am Gesetz, sondern noch viel fester. Denn auch alle diese menschlichen Gesetze selbst würden nur genährt von dem Einen Göttlichen *rc.* Eine so hohe Stellung auch dem Gesetze in diesem Fragmente eingeräumt ist, immer erscheint es auf das bestimmteste untergeordnet dem *ξυνὸν πάντων* und *ἓν θεῖον*, dem — miteinander identischen — Gemeinsamen Aller und Einem Göttlichen, durch welches auch die Gesetze erst ihren Bestand, ihre Geltung und Heiligung erhalten[1]).

Gesetze, welche dieser Bestimmung nicht entsprechen, welche dieses Eine Göttliche und Allgemeine nicht in sich enthielten, konnten ihm überhaupt gar nicht als wirkliche Gesetze erscheinen (vgl. p. 392 sq.). Es kommt hier nur derselbe Punkt in Betracht, den wir bereits bei der Lehre vom Erkennen (siehe § 29.) durchgenommen und entwickelt haben. Wie ihm die allgemeine Vernunft nicht die subjective Einsicht und Vernunft Aller, sondern die seiende Vernunft war, nach welcher das Weltall regiert wird, nämlich das Gesetz der processirenden Identität des Gegensatzes und seiner Wandlung und das Erfassen (die Auslegung) dieses Einen die Welt constituirenden Gesetzes, so ist auch in ethischer Hinsicht das Allgemeine nur eben dieses selbe ontologisch und objectiv Allgemeine, und nicht der Wille aller Einzelnen, der Menge, die Heraklit von vornherein als uneinsichtig und vernunftlos setzt. Es ist die genaue Erfassung dieses Punktes eines der wichtigsten Erfordernisse für die richtige Beurtheilung und das zusammenhängende Verständniß heraklitischer Lehre.

Wie in der Hegelschen Philosophie die Gesetze gleichfalls aufgefaßt werden als die Realisation des allgemeinen substantiellen Willens, ohne daß bei dieser Bestimmung im geringsten an den formellen Willen der Subjecte und deren Zählung gedacht wird, so ist auch das Allgemeine Heraklit's gleich sehr von der Kategorie der empirischen Allheit entfernt. Das heraklitische Allgemeine ist etwas, das nicht herausgezählt werden kann und ebenso dem Gedanken, dem Willen und der Ansicht aller Einzelnen ganz fremd ist. Sein „Allgemeines“ ist nicht ein aus der Ueber-

1) Ganz deutlich tritt dieser Unterschied bei dem Heraklitiker, dem Pseudo-Hippokrates, hervor, de diaeta I. p. 460. Kuehn.: *νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν· οὐ γινώσκοντες, περὶ ὧν ἔθεσαν· φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν· τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι ἔθεσαν οὐδέποτε κατὰ τὸ ὠυτὸν ἔχει οὔτε ὀρθῶς οὔτε μὴ ὀρθῶς· ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν, ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει.*

einstimmung Aller Resultirendes, sondern das **Eine an und für sich Allgemeine**, die wahre Objectivität des Seins, sein speculativer Begriff, der ihm allein ist und durch den allein alles Andere sein Dasein hat. Deshalb finden wir denn auch so oft, wo er von diesem seinen Allgemeinen und Absoluten spricht, diesem ein bedeutungsvolles „**Eins**" hinzugesetzt und es durch dasselbe von der Kategorie der empirischen Vielheit und Allheit abgeschieden. **Eins** ist das Weise, **Eins** der Name des Zeus, **Eins** das immer Auseinandertretende, **Eins** die *γνώμη*, welche Alles leitet, und auch die Gesetze endlich enthalten gleichfalls das „Gemeinsame Aller", nicht als Product des Willens und der Ansicht der großen Menge, sondern **nur insofern** sie von dem „**Einen Göttlichen**" erfüllt und genährt werden, das Alles durchwaltet. Wie wir oben bereits sagten (p. 287), Heraklit hätte, wie er alle Menschen unvernünftig nannte, sie auch ebensogut alle in seinem Sinne **ungemeinschaftlich** nennen, sich aber und diejenigen, welche mit ihm das weltbildende Gesetz begriffen und befolgten, als die **allein** gemeinschaftlichen hinstellen können, so sagt er in der That auch selbst bei Clemens (Strom. V. c. 14. p. 257. Sylb. p. 718. Pott.): „Νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός". „**Gesetz ist es auch dem Rathschlusse eines Einzigen zu folgen**", nämlich eines Solchen, der jenes waltende Göttliche, das objectiv Allgemeine, erfaßt hat. Die Stellung, die Platon dem Philosophen zum Staat geben will, steht demnach ganz auf heraklitischer Grundlage und es begreift sich sehr wohl, wie Heraklit von den vom großen Haufen der Vernunftlosen (*ἀξύνετοι*) gemachten Gesetzen in dem wegwerfenden Sinne reden konnte, in welchem wir dies in jener Stelle des Clemens antreffen. Sie galten ihm sowenig überhaupt nur als **wirkliche** Gesetze, wie Kratylos vom falschen Namen zugeben will, daß er überhaupt noch ein Name zu nennen sei. Nicht aus den menschlichen Gesetzen als solchen war ihm das Eine Göttliche, sondern aus diesem ontologisch-kosmologischen Gesetz waren ihm auch die staatlichen Gesetze abzuleiten.

Daher begreift sich auch leicht, wie Heraklit trotz seiner Verehrung des Allgemeinen, oder richtiger, gerade **durch** seinen **Begriff** vom Allgemeinen mit der ionisch-demokratischen Massenherrschaft in seiner Vaterstadt in den schärfsten Gegensatz treten mußte. Ueberhaupt ist nicht unbeachtet zu lassen, wie Heraklit, obwohl er einerseits gerade das Princip des ionischen Volkscharakters, das Princip der Bewegung wissenschaftlich auf den Schild erhebt, andrerseits gerade durch den näheren Inhalt seines speculativen Begriffes in einen scharf geschnittenen Widerspruch gegen den ionischen Charakter tritt. Auf vieles Derartige, welches alles innerlich in

einen und denselben Punkt zusammenläuft, haben wir schon gelegentlich aufmerksam gemacht, so z. B. seine Polemik gegen den Dionysos-Cult, gegen die heitere ionische Lust des sinnlichen Daseins, gegen die Genesis und das Moment der Existenz überhaupt, womit denn auch die Erzählungen von seiner angeblichen Schwermuth in einem engen, bereits aufgezeigten Zusammenhange stehen. Ganz ebenso wehrt sich in Bezug auf seine staatliche Anschauung die streng objective Substanz, das substantielle Eins, dem er hingegeben und welches ebensosehr sein ontologisches und kosmologisches als ethisches Gesetz bildet, gegen das Belieben der vielen Subjecte und die Herrschaft des subjectiven Moments im Staate, eine Herrschaft der Menge, in der er nach ihrem Princip wie nach ihren Institutionen, z. B. dem Ostracismus rc., nur die Praxis der *ἰδία φρόνησις*, der willkürlichen und von dem wahrhaft Allgemeinen abweichenden besonderen Vernunft der Menschen erblickt. Und gleichwohl war es gerade seine Philosophie, die bestimmt war, in Subjectivismus umzuschlagen, sich allmählich hiermit vom kleinasiatischen Schauplatz nach Athen zu ziehen und hier gerade die extremste Herrschaft des subjectiven Moments, die sogenannte Ochlokratie herbeiführen zu helfen, nachdem sie das theoretische Princip derselben, „aller Dinge Maaß ist der Mensch“, ihr in der Philosophie vorausgeschickt und, wie Plato sagt, auch das Unbewegte bewegt hatte! —

Von dem Gegensatz aber, in welchem sich Heraklit selbst zu dem politischen Wesen seiner Stadt und seiner Mitbürger befand, haben wir noch bestimmte Nachrichten. Diogenes (IX, 2.) erzählt, als ihn seine Mitbürger aufgefordert, Gesetze zu geben, habe er dies verweigert, weil die Stadt schon durch verderbliche Grundsätze beherrscht werde (*διὰ τὸ ἤδη κεκρατῆσθαι τῇ πονηρᾷ πολιτείᾳ τὴν πόλιν*). Und als er vor dem Heiligthum der Diana mit den Knaben Würfel gespielt und die Ephesier sich um ihr herum gesammelt hätten, habe er gefragt: „Was wundert Ihr Euch, Ihr Schlechtesten? Ist dies nicht besser, als mit Euch die Stadt verwalten?“ (*τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι*[1]). Diogenes läßt ihn dann gar aus der Stadt auswandern und im Gebirge leben, Athenagoras endlich (leg. pro Christo p. 35) sogar aus seiner Vaterstadt verbannt werden, beides gewiß sehr unglaubwürdige Nachrichten. Jenes Mißverhältniß aber mit der Demokratie seiner Vaterstadt läßt sich nicht bezweifeln und haben wir noch eine Stelle aus seinem Werke selbst übrig, die dasselbe in ebenso deutlichen als be-

1) cf. Plinius VII, 19.

redten Worten darlegt. Diogenes a. a. O. theilt uns dieselbe also mit: „καθάπτεται δὲ καὶ τῶν Ἐφεσίων, ἐπὶ τῷ τὸν ἑταῖρον ἐκβαλεῖν Ἑρμόδωρον. ἐν οἷς φησιν· „..Ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀποθανεῖν πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν οἵτινες Ἑρμόδωρον ἑωυτῶν ὀνήϊστον ἐξέβαλον λέγοντες „Ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήϊστος ἔστω· εἰ δέ τις τοιοῦτος, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων““. Cicero (Tuscul. Disp. V, 36.) übersetzt diese Worte mit Auslassung des ἡβηδόν und des entsprechenden Gegensatzes τοῖς ἀνήβοις — καταλιπεῖν also: „Universos, ait, Ephesios esse morte multandos quod quum civitate expellerent Hermodorum, ita locuti sint „Nemo de nobis unus excellat; si quis exstiterit, alio in loco et apud alios sit“. Auch Strabo (XIV. p. 642. Vol. V. p. 542. ed. Tschuk.) theilt die Stelle und wohl noch wörtlicher mit, indem er φάντες statt λέγοντες und ἀπάγξασθαι statt ἀποθανεῖν, endlich statt εἰ δέ τις τοιοῦτος die schon oft von uns bei Heraklit angetroffene ihm geläufige Wendung εἰ δὲ μή hat. Dies ἀπάγξασθαι findet sich auch in einer hierauf anspielenden Stelle des Jamblichos (de vit. Pyth. p. 173, T. I. p. 362. ed. Kiessl.): „Οὐ γὰρ, καθάπερ Ἡράκλειτος γράφειν Ἐφεσίοις ἔφη τοὺς νόμους, ἀπάγξασθαι τοὺς πολίτας ἡβηδὸν κελεύσας, ἀλλὰ κτλ.“[1]). Ebenso heißt es bei Stobäus Serm. Tit. 38. p. 236. T. II. p. 80. ed. Gaisf. ἐξ Ἐφέσου δὲ Ἑρμόδωρος, ἐφ' ᾧ καὶ Ἡράκλειτος, ὅτι ἔφυγεν, ἡβηδὸν ἐκέλευεν Ἐφεσίους ἀπάγξασθαι.

Auch die Uebersetzung Cicero's morte multandos deutet eher auf ἀπάγξασθαι als auf ἀποθανεῖν, welchem an und für sich nur mori entspräche und überhaupt muß es eher möglich erscheinen, daß das abstractere ἀποθανεῖν an Stelle jenes bestimmteren und concreteren Ausdrucks getreten ist, als umgekehrt. Wir glauben daher, daß jene Aenderungen aus Strabo zu acceptiren und die Stelle demnach zu übersetzen ist: „Er schilt auch die Ephesier darüber, daß sie seinen Freund Hermodoros vertrieben, mit den Worten: „Den Ephesiern gebührt, wie sie erwachsen sind Allen erwürgt zu werden und den Unmündigen die Stadt zu verlassen, ihnen, welche den Hermodoros, den Trefflichsten von ihnen, vertrieben haben, sagend: Bei uns soll keiner der

1) Kießling hat bereits gezeigt, daß diese von Schleiermacher, Menagius zu Diog. L. und Kuster für verdorben gehaltene Stelle es nicht ist. Aber auch seine Auffassung können wir nicht ganz theilen, sondern übersetzen einfach: „Und nicht in der Weise, wie Herakleitos sagte, daß er den Ephesiern Gesetze geben wolle, die Bürger mit Erreichung des Mannesalters gehenkt werden heißend, sondern mit vielem Wohlwollen und politischer Einsicht versuchten sie (die Pythagoräer), Gesetze zu geben.

Nützlichste (Trefflichste) sein, ist aber einer ein solcher, so sei er es anderswo und bei Andern".

Man sieht, daß Heraklit, trotzdem was wir noch von seiner *εὐαρέστησις* hören werden, weit entfernt war von jener Apathie, welche den ethisch-politischen Raisonnements der späteren Stoiker eine so tiefe Langweiligkeit einflößt. Es war Sturm in dieser Natur! — Unrecht aber hat Schleiermacher (p. 480) diese harte Aeußerung Heraklit's lediglich als einen durch den Eifer der Freundschaft hervorgebrachten Auswuchs aufzufassen. Sie bekunden vielmehr nur jenen Gegensatz, in welchen seine streng objective ethische Ansicht zu dem Geiste seiner Vaterstadt und dessen Aeußerungen, wie nachgewiesen, nothwendig treten mußte und stehen mit seiner substantiellen Grundanschauung, statt ein bloßer Auswuchs zu sein, in engem und vernünftigem Zusammenhange. Dieser principielle Gegensatz, der Schleiermacher entging, spricht sich auch deutlich in jenen Erzählungen aus, daß er verschmäht habe, der Stadt wegen des schlechten in ihr herrschenden Geistes Gesetze zu geben, Erzählungen, die, wenn sie auch nicht buchstäblich als wahr zu nehmen sind, doch immer zeigen, daß sich seine Verachtung der Ephesier nicht blos auf die einzelne Handlung der Vertreibung seines Freundes beschränkt und gegründet hat. Auch übersieht Schleiermacher, daß der Ausspruch, welchen Heraklit den Ephesiern bei jener Austreibung in den Mund legt — (denn offenbar ist die Sache doch so zu fassen, daß die Ephesier jenen Grund der Verbannung des Hermodoros nicht wirklich und zwar auch nach Heraklit nicht öffentlich angegeben haben sollen [1]), sondern daß Heraklit nur damit dar-

1) Bisher ist freilich die Sache immer noch (u. A. auch von Niebuhr, Röm. Gesch. II, 348 sq. 2. Ausg.) so gefaßt worden, als berichte Heraklit nur die hierbei von den Ephesiern wirklich abgegebene Erklärung. Ich glaube jedoch, daß dies in der Stelle nicht gefunden werden kann, trotzdem daß es allerdings der ausgesprochene Zweck des Ostracismus war, die Bürger von überwiegendem Einfluß, gleichviel, ob sich derselbe auf äußere oder auf geistige Eigenschaften stützte, zu beseitigen. Denn immerhin sollte er nur einen solchen Bürger treffen, der gefährlich schien „durch seine Macht oder wegen der Furcht vor seinem Ansehn" (*διὰ δυνάμεως καὶ ἀξιώματος φόβον*, Thucyd. VIII, 73), nicht aber einen solchen, welcher gerade der „Nützlichste", *ὀνήϊστος*, war (ein Wort, welches Heraklit doch schwerlich hier umsonst gebraucht und welches wir deshalb auch durch diese seine erste und ursprüngliche Bedeutung übersetzen zu müssen geglaubt haben). Daß beides nicht unmittelbar identisch war, d. h. nicht ausgesprochenermaaßen zusammenfiel oder zusammenfallen sollte, zeigt sich u. A. auch darin, daß der Verfasser der Andokideischen Rede es gerade unter den Gründen gegen den Ostracismus aufzählt, es könne sich der Staat dadurch leicht des besten und nützlichsten Bürgers berauben. — Was auch die Ephesier bei der Verweisung des Hermodoros



stellen will, was die Ephesier sich selbst im Stillen dabei gesagt, welchen Geist der Scheelsucht, der Willkür und des thörichten, den Schlechten und Mittelmäßigen eigenthümlichen Neides gegen das Bessere und Treffliche sie objectiv durch jene dieser inneren Quelle entflossene Handlung an den Tag gelegt hätten) — die markigste und classischste Kritik und Darstellung der wirklichen Natur des antiquen Ostracismus ist, die uns das Alterthum überliefert hat. Der Ostracismus selbst wird hier von Heraklit — und wem fällt nicht hierbei die bekannte Anekdote von der Verbannung des Aristides ein! — auf den Satz: „Bei uns sei keiner der Nützlichste und Trefflichste und wenn es Einer ist, so sei er es anderswo und bei Andern", als auf seine einfache Formel, als auf seine wahre Natur und Wesenheit reducirt, und durch die einfache Reduction auf diese Formel gewaltiger und schlagender kritisirt, als durch alle Gründe, welche der Verfasser der Andokideischen Rede aufbringt. Und dieser Ostracismus mußte wieder Heraklit erscheinen als die consequente Folge der Herrschaft der ihrer besonderen Verstandes-Willkür und ihrem Dünkel (der *ἰδία φρόνησις*) nachgehenden Menge, wogegen ihm die Unterordnung unter das Eine, das eben das an und für sich Allgemeine ist, als das wahrhafte Gesetz der Natur und der Sittlichkeit erscheint. Heraklit aber brauchte nicht zu fürchten, sich selbst durch jenes absprechende Urtheil über die Ephesier der besondern Vernunft, der abweichenden, eigenen Ansicht schuldig zu machen. Vielmehr konnte er alle Ephesier insgesammt dieser *ἰδία φρόνησις* beschuldigen, weil sie sich an dem vergriffen, auf dessen Seite jenes Eine und wahrhaft Allgemeine stand.

---

erklärt haben mögen — wenn sie überhaupt irgend etwas erklärt haben — Heraklit verändert ihnen jedenfalls die Worte dahin, daß er in diesen selbst den Widersinn und die Unsittlichkeit der Maaßregel heraustreten lassen will.

§ 40. Die Willkür. Das eigenwillige Gemüth. Das Negative und seine Consequenz in der Ethik. Die Lust und die *εὐαρέστησις*. Der Mensch sein eigenes Schicksal. Die Naturnothwendigkeit und die Freiheit.

Wie ihm die *ἰδία φρόνησις* das theoretische Vertiefen des Individuums in seine eigene Einzelheit war, statt den allgemeinen Logos des Seins zu erfassen, so scheint er die ethische Bethätigung dieser *ἰδία φρόνησις*, das practische Festhalten des Einzelnen an seiner Besonderheit und Eigenheit, mit *ὕβρις* bezeichnet und wie nicht anders zu erwarten, über alle Maßen perhorrescirt zu haben. In diesem Sinne scheint uns das von Diogenes L. a. a. O. aufgeführte Fragment gefaßt werden zu müssen: „*ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαΐην*", „den Uebermuth muß man mehr löschen als eine Feuersbrunst". Denn die Auffassung Schleiermacher's (p. 347), das Fragment beziehe sich auf seine strenge literarische Kritik seiner philosophischen Vorgänger und solle die Herbheit dieser Kritik rechtfertigen, scheint uns keinesfalls richtig [1]), ebensowenig aber

1) Dies sieht auch bereits Haase, welcher zu den Worten Xenophons de rep. Laced. c. 3. p. 93 *καταμαθὼν γὰρ τοῖς τηλικούτοις μεγίστον μὲν φρόνημα ἐμφύομεν, μάλιστα δὲ ὕβριν ἐπιπολάζουσαν* bemerkt: „Sequentia tamen manifesto de turpiore libidine intelligenda sunt, in qua saepe dicitur *ὕβρις*; pertinet huc fragmentum Heracliti *ὕβριν χρὴ κτλ.*, quae verba neque de civium moribus intelligenda esse, neque etiam ita ut voluit Schleiermacherus, effici videtur loco Platonis legg. VIII. p. 835. e. *νέοι μὲν νέαι τε εὐτραφεῖς εἰσὶ, πόνων τε σφόδρων καὶ ἀνελευθέρων, οἱ μάλιστα ὕβριν σβεννύασι, ἀργοί* videtur enim Plato in mente habuisse illum Heracliti locum et *ὕβριν* dixit eo quo ego statuo sensu; cf. ib. p. 837. et Phaedr. p. 250. e. et ibi Heind." So richtig diese Parallelen sind, so ist aber dennoch auch fleischliche Begierde ebensowenig der Grundbegriff der heraklitischen *ὕβρις*, sondern auch diese Bedeutung ist nur eine Folge des oben gegebenen Wurzelbegriffs derselben: die Praxis willkürlicher absoluter Gesinnung.

auch die Bedeutung des Fragmentes eine abstract politische im engeren Sinne des Wortes zu sein. Unter *ὕβρις* hier mit Schleiermacher die Anmaßung seiner Vorgänger, das Wahre erkannt haben zu wollen, zu verstehen, scheint unthunlich, weil, abgesehen davon, daß nichts diese Vermuthung unterstützt, die ursprüngliche Bedeutung von *ὕβρις* — und diese dürfte doch vor Allem in Betracht kommen müssen — gar nicht eine blos theoretische Stimmung des Geistes (wie Wissensdünkel und Anmaßung wäre) bezeichnet, sondern eine practische, göttliche oder menschliche Rechte irgendwo verletzende Ueberhebung des Individuums, hervorgegangen aus einem Uebergewicht des geistigen oder körperlichen (z. B. durch Trunkenheit, sinnliche Triebe 2c. hervorgerufenen) Persönlichkeitsgefühls im Menschen.

Jene Anmaßung seiner Vorgänger konnte Heraklit nur mit *οἴησις* bezeichnen, während *ὕβρις* die ethisch-religiöse Bedeutung einer frevelhaften Gesinnung hat. Eben deshalb aber erscheint es der ganz passende Ausdruck, um bei Heraklit das trotzige an sich festhaltende Fürsichsein des Individuums insofern es zur practischen Richtung und Gesinnung wird, zu bezeichnen [1]).

Als einen ähnlichen Tadel des eigenwilligen Herzens und seiner Begierden möchten wir auch ein anderes Fragment auffassen, in welchem Schleiermacher (p. 505) ein Lob der feurigen Natur des Muthes zu erblicken glaubt und welches uns in der Eth. Eudem. des Aristoteles (II. c. 7. p. 1223. B.) also mitgetheilt wird: *ἔοικε δὲ καὶ Ἡράκλειτος λέγειν εἰς τὴν ἴσχυν τοῦ θυμοῦ βλέψας ὅτι λυπηρὰ ἡ κώλυσις αὐτοῦ „„χαλεπὸν, γάρ φησι, θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται““* „Schwer ist es mit dem willkürlichen Gemüth zu kämpfen, denn es erkauft mit dem Leben“. Daß *θυμός* hier soviel wie das begehrliche Gemüth, Trieb, Begierde, bedeutet, nicht aber der Ausspruch lobend zu nehmen und *θυμός* mit Muth zu übersetzen ist, dürften doch die dem Fragment vorausgeschickten Worte des Aristoteles über den Sinn, in dem Heraklit es gesagt habe, deutlich zeigen. Auch der Zusammenhang, in welchem Aristoteles noch einmal (Polit. V, 11. p. 1315. B.) das Fragment anführt, stimmt hiermit überein: *διὸ μάλιστα εὐλαβεῖσθαι δεῖ τοὺς ὑβρίζεσθαι νομίζοντας .... ἀφειδῶς γὰρ ἑαυτῶν ἔχουσιν οἱ διὰ θυμὸν ἐπιχειροῦντες, καθάπερ Ἡράκλειτος εἶπε, χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι.* Auch die Weise, in der Plutarch (amat. p. 755. E. p. 29 Wytt.)

---

1) So faßt auch bereits Brandis, Geschichte der griechischen Phil. I. p. 181, das Fragment.

auf die Sentenz anspielt, scheint dies zu bestätigen: *ἔρωτι γὰρ μάχεσθαι χαλεπὸν, οὐ θυμῷ, καθ' Ἡράκλειτον· ὅ, τι γὰρ ἂν θελήσῃ καὶ ψυχῆς ὠνεῖται καὶ χρημάτων καὶ δόξης.* Plutarch meint: von der Liebe könne der Satz noch weit mehr ausgesagt werden als von dem *θυμός*, von dem Heraklit ihn ausgesagt habe, und in der That wird gerade an diesem Orte die Liebe als eine eigenwillige, die Vernunft gefangen nehmende und verblendende Macht dargestellt. — Auch die Weise, in welcher bei Aristoteles zum dritten Male (Eth. Nic. II. c. 2. p. 1105) das Dictum angeführt wird, giebt keinen Anlaß, an seinen lobenden Zusammenhang bei Heraklit zu glauben: *ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἡδονῇ μάχεσθαι ἢ θυμῷ, καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος.* Und gerade bei diesen beiden, Aristoteles und Plutarch, kann etwas darauf ankommen, in welchem Zusammenhang sie eine Sentenz Heraklits anführen, weil sie sein Werk selbst gehabt haben und nicht wie so viele Andere aus Citaten citiren [1]).

Plutarch erwähnt den Ausspruch noch an zwei Orten, zuerst de Ira cohib. p. 457. D. p. 867. Wytt.: ... *κατὰ θυμοῦ τρόπαιον, ᾧ χαλεπὸν εἶναι διαμάχεσθαί, φησιν Ἡράκλειτος, ὅτι γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται* und im Coriolan. p. 224: *μαρτυρίαν ἀπέλιπε τῷ εἰπόντι θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὃ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.*

Am wörtlichsten aber, wie auch Schleiermacher annimmt, führt Jamblichus (Protrept. ed. Kiessling. p. 334) die Sentenz an: *μάρτυς τοῖς λεχθεῖσιν Ἡράκλειτος· „θυμῷ γάρ φησι μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ τι γὰρ ἂν χρήζῃ γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται“.*

„Ein Zeuge für das Gesagte ist Heraklit. Denn schwer, sagt er, ist es mit der Gemüthswillkür zu kämpfen; denn wovon sie begehrt, daß es sei, das erkauft sie mit dem Leben“. Gerade aber die praktische Bedürftigkeit und Begehrlichkeit, welche in dem *χρήζῃ* liegt, zeigt, daß hier unter *θυμός* die begehrlichen Triebe und das willkürliche subjective Wollen des Menschen verstanden ist.

Dieses subjective Wünschen und Wollen der Menschen erschien aber Heraklit grundsätzlich verkehrt und mußte ihm aus einem principiellen Grunde so erscheinen.

Denn die Menschen wünschen in allen Sphären das Negative sich ab- und fernzuhalten, da sie nicht begreifen, gerade nur in der Vermittelung mit dem Negativen und dem Gegensatze ihr Dasein zu haben. Eben weil sie aber überall das Negative, diesen Gegensatz gegen ihr eigenes Dasein

1) Auch Brandis a. a. O. übersetzt das Fragment ohne Weiteres „doch schwer ist es gegen die Willkür streiten“ und geht somit von der obigen Ansicht aus.

ausschließen wollen und darin ihre Erhaltung und ihr Wohl erblicken, mußten sie Heraklit ganz ebenso scheinen das für sie Verderblichste zu wünschen, wie Homer nach ihm mit der Fortwünschung des Streits aus den Reihen der Götter und Menschen den kosmologischen Weltuntergang unwissentlich herbeigewünscht hatte. Jener kosmologische Gedanke Heraklit's und dieser ethische ist nur einer, und Heraklit selbst hat ihn auf dem ethischen Felde in einem vielleicht nicht geringen Umfang ausgeführt, wie noch das Fragment bei Stobäus (Serm. III. p. 48. T. I. p. 100. ed. Gaisf.) zeigt: „*Ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν, οὐκ ἄμεινον· νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν*“ „Den Menschen wäre nicht besser, daß ihnen werde was sie wollen. Krankheit macht erst die Gesundheit angenehm und gut, Hunger die Sättigung, Ermüdung die Ruhe“.

Die innere Einheit dieses Gedankens in seiner kosmologischen und seiner ethischen Wendung ist aufs deutlichste ausgesprochen in der Stelle des platonischen Theaetetos (p. 153. p. 80 sqq. Stallb.), wo Sokrates, nachdem er eben die Theorie des ewigen Werdens auf Herakleitos selbst zurückgeführt hat, fortfährt: auch das seien Beweise für diese Theorie *ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία* „daß allemal die Bewegung jenes scheinende Sein und das Werden veranlaßt, das Nichtsein aber und den Untergang die Ruhe“. Denn das Warme und das Feuer, welches wieder alles Andere erzeugt und durchwaltet (*τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει*) würde selbst erzeugt durch Bewegung und Reibung, auch das Geschlecht der Lebenden selbst entsproß denselben Ursachen, ebenso werde der Zustand des Körpers durch Ruhe und Trägheit zerrüttet, durch Leibesübung und Bewegung aber wohl erhalten; ebenso werde die Seele selbst durch Lernen und Fleiß, welches Bewegungen sind, kenntnißreich und wohlerhalten und besser (*γίγνεται βελτίων*), durch die Ruhe aber, welche in Gedankenlosigkeit und Trägheit besteht, lerne sie nicht nur nichts, sondern vergesse auch noch das Gelernte, die Bewegung sei also das Gute für Körper und Seele und umgekehrt. Auch mit den Windstillen verhalte es sich ebenso, und kurz, überall bewirke die Ruhe Fäulniß und Zerstörung, das Gegentheil aber Erhaltung (*ὅτι αἱ μὲν ἡσυχίαι σήπουσι καὶ ἀπολλύασι, τὰ δ' ἕτερα σώζει*).

Die heraklitische Bewegung aber ist, wie sich erwiesen hat und wie auch Platon im Anfang der Stelle hinreichend klar ausspricht, nichts anderes als Vermittlung mit dem Negativen, processirende Identität des absoluten Gegensatzes, so daß wir hier ganz denselben Gedanken und seine

Folgerungen wie in dem letzten Fragment Heraklit's vor uns haben, in welchem nur noch die Reflexion auf die dieses Verhältniß, welches die Quelle alles Bestehens, alles Guten und selbst alles Angenehmen bildet, verkennende und sich selbst das Schlimmste wünschende Kurzsichtigkeit der Menschen hinzukommt.

Dieselbe ihre Bestimmung verkennende, das Negative ausschließen und sich als beharrliches Sein erhalten wollende Kurzsichtigkeit der Menschen wird in ihrer umfassendsten Weise in jenem bereits früher erörterten Fragmente kritisirt, daß die Menschen stets leben wollen, während sie doch geboren sind, um den Tod zu haben und Kinder hinterlassen, um gleichfalls den Tod zu haben, um wie wir selbst diese Schicksalsschuld zurückzuzahlen, die wir von unsern Voreltern erhalten haben, den Tod, der aber gerade die Ausruhe (*ἀνάπαυλα*) ist von dem Mühsal des im unausgesetzten Kampf bestehenden Lebens [1]).

Vor diesem ethischen Standpunkt, welchem selbst das sinnlich Angenehme, wie Heraklit am Beispiel der Gesundheit und Krankheit, des Hungers und der Sättigung, der Ruhe und Ermüdung zeigt, nur in der Spannung des Gegensatzes und in der Bewegung seiner Ueberwindung besteht, konnte freilich die Lust im gewöhnlichen Sinne keinen Bestand haben. Wenn die Lust gerade in dem Affecte besteht, mit welchem der Mensch einem bestimmten Zustande hingegeben ist und ihn festhalten will, so ist jetzt, wo selbst die Lust und der Genuß sich nur als die Vermittlung der entgegengesetzten Zustände [1]) und als die Ueberwindung dieser Spannung erwiesen hat, nothwendig an die Stelle jenes affectvollen Hingebens an einen einseitigen und bestimmten sinnlichen Zustand ein anderes Verhalten der Seele getreten; eine Simmung der Seele, durch welche sie, da sie die entgegengesetzten Seiten jedes Zustandes, Hunger und Sättigung, Müdigkeit und Ruhe rc. als sogar zu ihrer sinnlichen Befriedigung gleich nothwendig begreift, sich auch zu beiden entgegengesetzten Seiten mit gleicher Billigung verhält, eben deshalb aber auch im Sinnlichen aus der Herrschaft, mit welcher früher der Affect sie fesselte, sich in einen

1) Es muß hier auf die Erörterung Bd. I. p. 133 sqq. zurückverwiesen werden.

1) Es ist daher auch die ethische Bedeutung, welche das heraklitische Dictum vom Kriege hat, von selbst klar. Man vergleiche zu den Ausführungen im Bd. I. p. 92 sqq. noch den Bericht des Chalcidius im Tim. p. 396. Meurs.: Proptereaque Numenius laudat Heraclium (l. Heraclitum) reprehendentem Homerum qui optaverit interitum ac vastitatem malis vitae quod non intelligeret mundum sibi deleri placere.

affectlosen Zustand theoretischer Betrachtung und speculativen Wohlgefallens an den verschiedenen sinnlichen Zuständen erhoben hat.

Es ist also im innersten Wesen der heraklitischen Philosophie begründet und schon deshalb über allen Verdacht erhaben die Nachricht, die uns Theodoretos (T. IV. p. 984. ed. II.) von Heraklit giebt, er habe „an die Stelle des Vergnügens die Billigung gesetzt", „ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθειχεν". Wenn Theodoretos hinzufügt, er habe aber die Beschaffenheit dieser εὐαρέστησις nicht erklärt (τὸ δὲ ταύτης ποῖον οὐ δεδήλωκε), so wollen wir dem Berichterstatter gern glauben, daß er sich über die Bedeutung derselben bei Heraklit nicht klar geworden, auch daß Heraklit, wie denn schulmäßiges Definiren überhaupt nicht bei ihm zu suchen ist, keine Definitionsformel für sie gegeben hat. Ihre reale Explication aber, die sich uns ergeben hat, mußte sich überall vorfinden, wo Heraklit von dem Verhalten der Menschen zu den Schicksalen und Zuständen des Lebens sprach. In diesem billigenden Wohlgefallen mußte ihm die Uebereinstimmung des Menschen mit seiner Bestimmung bestehen.

Der Mensch, der diese εὐαρέστησις in sich hergestellt hat, hat auch in ethischer Beziehung jene aufs kosmologische Ganze sehende göttliche Intelligenz verwirklicht, von welcher uns der Scholiast (s. Bd. I. p. 92 sqq.) nach Herakleitos sagte, daß ihr Alles schön und gerecht und nur den Menschen das Eine gerecht und das Andere ungerecht sei. — Wenn das Schicksal, die εἱμαρμένη (siehe oben § 17.), die Verknüpfung des Seins und der Negativität ist, durch welche jedes Einzelne gesetzt und aufgehoben wird, so ist die εὐαρέστησις das diese nothwendige Verknüpfung von Sein und Nichtsein begreifende und ihr entsprechende Verhalten.

Diese ethische εὐαρέστησις ist aber nur möglich auf der Grundlage eines das Universum in seiner Wahrheit als ein System der Negativität begreifenden und als letzte Spitze und Gipfel dieses sich selbst und die Vernünftigkeit des Negativen erfassenden Erkennens. Nur diese sich selbst und die Welt in ihrer Identität und Wahrheit als Proceß und allgemeines Werden erfassende und sich deshalb dem Allgemeinen hingebende Seele ist die göttliche Gesinnung und Einsicht, welcher gegenüber die menschliche steht, die ihr eigenes Wesen und das Göttliche gleich sehr verkennend sich und die Außenwelt für Seiendes und Einzelnes hält.

Dieser Gegensatz ist es, welcher dem von Origenes aus Celsus (VI. p. 638 u. 639 a. ed. de la Rue) mitgetheilten Fragmente zu Grunde liegt: „καὶ ἐκτίθεταί γε Ἡρακλείτου λέξεις, μίαν μὲν ἐν ᾗ φησιν „„ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει"", „menschliche Gesinnung hat nicht Erkenntniß, göttliche aber

hat sie". Das andere daselbst unmittelbar darauf mitgetheilte Fragment: *„ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός"* „Ein thörichter (unmündiger) Mann hört soviel auf den Dämon, wie ein Kind auf einen Mann" macht dies durch den schön gewählten Vergleich noch klarer.

Denn wie der erwachsene Mann nur die eigene zur Erkenntniß seines innern Wesens gelangte Vernunft des Kindes darstellt, auf deren Stimme aber das sein Wesen noch nicht erfassende Kind eben darum noch nicht achtet, so ist auch die Stimme des Dämon nur das mündige, sich selbst erkennende Wesen des Mannes; sie ist nur die Stimme der zur Erkenntniß des eigenen Wesens gelangten menschlichen Vernunft, die in dem vorigen Fragmente die „göttliche Gesinnung" genannt wurde, eine Stimme, welche aber der gewöhnliche, der Erkenntniß seines eigenen Wesens und des Wesens der Welt als des absoluten Processes nicht theilhaftige und darum nicht mündige Mensch nicht vernimmt. Die Analogie mit dem p. 123 sq. 429 angeführten Bericht läßt dies noch klarer hervortreten. Wie das Kind sich auch physisch dadurch vom Manne unterscheidet, daß es sich selbst noch nicht hervorzubringen vermag, wie Heraklit von dem Zeitpunkte, wo diese Fähigkeit des Sichselbsthervorbringens mit der Saamenabsonderung eintritt, das vollendete Sein des Menschen datirt und gleichzeitig auch die Fähigkeit des Verständnisses des Guten und Bösen eintreten läßt, so ist der unmündige und kindische Mann derjenige, der sein eigenes Wesen geistig nicht hervorzubringen und zu erfassen vermag.

Das *δαίμων* im Fragmente in dieser anthropologischen Bedeutung hier aufzufassen, dazu berechtigt endlich noch ein schönes Fragment, in welchem Heraklit, alle religiöse Dämonologie geradezu auflösend und negirend [1]), für das menschliche Innere alles Das in Anspruch nimmt, was in der religiösen Anschauung den Dämonen und ihrer Leitung zugeschrieben wurde; ein Fragment, welches auch die Lebensschicksale des Individuums als dieselbe Sichselbsthervorbringung und Selbstverwirklichung im Ethischen ausspricht, wie die Zeugung sie im Physischen darstellt, und welches uns hierdurch zugleich hinreichend deutlich zeigt, welche Stellung die *εἱμαρμένη* bei Heraklit im Unterschiede von den Stoikern zu den Handlungen des Subjectes einnimmt. Das in Rede stehende Bruchstück lautet bei Alex. Aphrod. (de fato VI. p. 16. ed. Orelli u. ib. p. 154 ex libr. II. de anima): *„ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων" κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τουτέστι φύσις.* „Die Gesinnung ist dem Menschen sein Dämon".

1) cf. oben Bd. I. p. 296 sqq.

Ebenso bei Stobäos (Serm. T. 102. p. 559. T. III. p. 306. Geisf.): *Ἡράκλειτος ἔφη, ὡς ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*, und mit einer ganz kleinen Veränderung bei Plutarch[1]): *καὶ Ἡράκλειτος* „*ἦθος ἀνθρώπου δαίμων*". Plutarch versteht diesen Ausspruch sehr richtig, wenn er ihn mit dem Verse Menander's zusammenstellt: *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός*. Die von Alex. Aphrod. gegebene Interpretation *τούτεστι φύσις* ist den Worten nach gleichfalls nicht unrichtig, ebensowenig wie die Schleiermacher'sche Uebersetzung des Fragmentes selbst: „des Menschen Gemüth ist sein Geschick". Wohl aber ist die Schleiermacher'sche (p. 503. 504) Auffassung desselben unrichtig, die er auf die in den vorhergehenden Worten[2]) des Aphrodisiers gegebene Erklärung stützt, als habe Heraklit das individuelle Gemüth des Menschen selbst zu einer unfreien Naturbestimmtheit machen wollen.

Vielmehr ist der Gedanke des Fragments eben kein anderer als der, das sonst der Lenkung höherer Mächte und Dämonen[3]) zugeschriebene Schicksal des Einzelnen der Freiheit des menschlichen Innern und seiner Erkenntniß, der Gesinnung (wie *ἦθος* zu übersetzen ist) zu vindiciren und auch den Lebenslauf und das Lebensloos des Individuums als seine eigene Hervorbringung und Sichselbstdarstellung aufzuzeigen.

Dies bestätigt sich außer dem obigen Zusammenhange und der Auf-

---

1) Quaest. Plat. p. 999. E. p. 68. Wytt.

2) Sie lauten: *κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὕροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινομένας ἑκάστῳ τάς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους*, und bald darauf: *ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γὰρ ταῖς φυσικαῖς κατασκευαῖς τε καὶ διαθέσεσι τάς τε πράξεις καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς καταστροφάς αὐτῶν ἀκολούθους ἰδεῖν ἐστί. Τῷ μὲν γὰρ φιλοκινδύνῳ καὶ θράσει φύσει βιαιός τις καὶ ὁ θανατός*. Wenn Schleiermacher sagt: „*δαίμων* bedeutet hier ohne Zweifel dasselbe, was sonst *εἱμαρμένη*", so entlehnt er dies gleichfalls, ohne ihn anzuführen, dem Aphrodisier, der nach den letztangeführten Worten fortfährt: *αὕτη γὰρ ἡ τῆς φύσεως εἱμαρμένη*. Die Frage ist aber gar nicht, was *δαίμων* hier bedeute, der selbstredend nichts anderes als das im religiösen Glauben von dem Dämon gelenkte und so mit ihm identische Schicksal bedeuten kann, sondern höchstens was Heraklit unter *ἦθος* hier verstand und worauf er also das einzelne menschliche Schicksal in letzter Instanz zurückführt; ob, wie Schleiermacher meint, auf eine unfreie, in der natürlichen und particularen Beschaffenheit des Einzelnen wurzelnde Bestimmtheit, oder auf die Freiheit der menschlichen Gesinnung und die Erkenntniß seines eigenen Wesens. Zur Stelle des Aphrodisiers vgl. Blümner, Schicksalsidee des Aeschylos p. 166.

3) Vgl. Wyttenbach in Bibl. Crit. Part. IX. p. 16 sqq. und ed. Platonis Phaedr. p. 289.

fassung Plutarch's, die sich in der erwähnten Verbindung des Ausspruchs mit dem Verse Menander's darlegt, einstweilen hinreichend durch den Gebrauch, den noch die späteren Stoiker von diesem δαίμων machen. Denn obgleich sich bei diesen, zum Unterschied von Heraklit, auch in Bezug auf die Schicksale des Individuums eine fatalistische Anschauung entwickelt hatte, drängt sich selbst noch bei ihnen bei näherer Betrachtung, oft recht deutlich im gründlichen Widerspruch zu ihren eigenen Sentenzen, diese ihnen von Heraklit übermachte Auffassung des Dämon als der Vernunft und Erkenntniß des Individuums hindurch. So z. B. bei Marc. Anton. lib. II. § 27: „Derjenige lebt mit den Göttern, welcher beständig seine Seele mit dem ihm Bestimmten befriedigt zeigt und dasjenige vollbringend, was der Dämon will, welchen Zeus als einen abgerissenen Theil seiner selbst (ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ) einem Jeden zum Vorsteher und Leiter gab; es ist aber dieser (Dämon) die Vernunft und Erkenntniß eines Jeden (οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος)“. Vgl. hiermit ib. II. § 13. III. § 12. u. 16. V. § 10. und besonders die in den Noten von Gataker z. d. o. angef. Stellen.

Unsere Auffassung des Fragments bestätigt sich aber auch in wie uns dünkt sehr entscheidender Weise durch andere Aussprüche Heraklit's. Denn dieselbe Protestation gegen die Anschauung der Schicksale des Individuums als an die Naturbestimmtheit gebunden, dieselbe Vindication der menschlichen Freiheit und Erkenntniß als der allein maaßgebenden und bestimmenden Instanzen für die menschlichen Loose spricht sich auch in der leidenschaftlichen Polemik Heraklit's gegen die Astrologie aus, gegen den Glauben an irgend welchen Einfluß der Gestirne oder höherer Mächte überhaupt auf das Schicksal des Menschen.

Sehr richtig bemerkt ein geistreicher moderner Naturforscher von dem innersten Grunde der Astrologie im Alterthum sprechend [1]): „Auf dieser Kindheitsstufe der Menschheit fielen Religion, Astronomie und Astrologie in Eins zusammen. Astronomie war Erkenntniß Gottes, Astrologie Glauben an göttliche Vorsehung. Daß hier die Frage nach der Entstehung der Astrologie, nach ihrer Berechtigung eine ganz müßige ist, ergiebt sich von selbst. Die Gestirne waren die Götter, ihre Strahlen die Boten ihres himmlischen Willens. Sie deuteten nicht des Menschen Schicksal, nein, sie selbst bestimmten und lenkten es“.

Allein nicht blos durch diesen inneren Zusammenhang von Dämono-

1) Schleiden, Studien p. 226; vgl. Roeth, Aeg. Glaubensl. p. 171 sqq. nota 249 sqq.

logie und Astrologie enthält die Protestation, die Heraklit der Astrologie entgegensetzt, eine Negation und Auflösung der Dämonologie überhaupt in sich. Vielmehr ist vorzüglich die Weise und der Umfang seines Angriffs auf dieselbe zu beachten. Er greift sie nicht insofern an, als sei nur den Göttern, nicht den Gestirnen jener Einfluß zuzuschreiben; er greift sie auch nicht insofern an, als sei jener göttliche Einfluß zwar vorhanden und könne nur aus den Gestirnen nicht erkannt werden. Er negirt vielmehr dabei auf das Entschiedenste jede fatalistische Anschauung in Bezug auf die Thaten und Handlungen des Individuums überhaupt, er negirt auf das Entschiedenste die Annahme eines jeden göttlichen oder natürlichen Einflusses auf das menschliche Innere, auf sein Wollen und Erkennen, wie er andererseits nur aus diesem heraus das menschliche Loos sich gestalten und bestimmt werden läßt. Es ist ferner dabei zu bemerken, mit welchem leidenschaftlichen Haß Heraklit die astrologische und fatalistische Anschauung überhaupt verfolgt, mit welchem Eifer er selbst die unschuldigsten, oft nur in poetischen Bildern bestehenden leisen Andeutungen derselben bei den größesten Dichtern hervorsucht und welchen schonungslosen, zermalmenden Tadel er darüber ausspricht, Dinge, die eben nur möglich und erklärlich sind, wenn jene Ansicht seiner eigenen Weltanschauung in ihrer innersten Wurzel diametral gegenüberstand. Wir beginnen die hierher gehörigen Zeugnisse mit dem Bericht des Schol. zu Homer's Il. 18. v. 251. Homer sagt daselbst von Polydamas:

„Ἕκτορι δ' ἦεν ἑταῖρος, ἰῇ δ' ἐν νυκτὶ γένοντο“.
Hektor's Freund, auch wurden in Einer Nacht sie geboren,
Er durch Worte berühmt, er dort durch Kunde des Speeres“
(nach Voß).

„Wie können [1]), sagt der Scholiast, zwei in Einer Nacht Geborene so sehr von einander abweichen, da doch die Einwirkung (τῆς συμπαθείας) der Himmlischen auf Beide sich gleich verhält? Der Unterschied für die Geborenen liegt aber nicht nur in der Nacht, sondern auch in der Bestimmtheit der Stunde. Herakleitos nennt deshalb (sc. wegen dieses Verses, ἐντεῦθεν) den Homer einen Astrologen und auch wegen der andern Verse (καὶ ἐν οἷς φησί):

1) Schol. in Iliad. ed. Bekker. p. 495, b. 5: „— — Ἡράκλειτος ἐντεῦθεν ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὅμηρον καί (dies für den Sinn wesentliche καί fehlte in der Villoison'schen Ausg.) ἐν οἷς φησὶ „μοῖραν δ' οὔτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται“ (Iliad. 6, 488). Dasselbe aber in einer mißverstehenden Wendung, sagt Eusthat. ad l. l.



„Doch dem Verhängniß entrann Niemand von den Sterblichen
mein ich,
Edeler so wie Geringer, nachdem er einmal gezeugt ward“
(nach Voß).

Man sieht aus diesem Bericht, wie die Benennung „Astrologe“ von Heraklit als ein Stich- und gleichsam Schimpfwort gebraucht wurde, welches er auf Homer, diesen auf seine Consequenz hindrängend, wegen zweier Stellen anwendet, von denen die zweite kaum wirklich astrologische, sondern nur fatalistische Anschauung überhaupt bekundet, und die erstere an und für sich nur das Factum der in Einer Nacht stattgehabten Geburt beider Männer erwähnt. Aber diese bloße Zeitbestimmung der Geburt erscheint dem Eifer Heraklit's schon als unfreies astrologisches Unwesen, woraus sich übrigens beiläufig ergiebt, wie allgemein verbreitet damals die Horoskopstellung und Bestimmung der menschlichen Schicksale aus der Zeit der Geburt sein mußte. —

Denselben Tadel sprach er auch über Hesiod aus bei Plutarch[1]): „*εἴ τε μὴ, ὀρθῶς Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ ὡς ἀγνοοῦντι, φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν*“. „wenn aber nicht, so hat Herakleitos mit Recht den Hesiod getadelt, wie Einen, der nicht wisse, daß jedes Tages Natur nur ein und dieselbe sei“, einen Tadel, den schon Schleiermacher durch die eben angezogene Stelle der homerischen Scholien erklärt. Wenn aber Schleiermacher meint, daß sich die breit gedruckten Worte sehr einer wörtlichen Anführung nähern, so ist dies nicht ganz in dem Grade der Fall, wie er zu glauben schien, wie das echte, obwohl in lateinischer Uebersetzung, hierüber noch vorhandene Fragment Heraklit's beweist. Vor der Anführung desselben müssen wir jedoch noch eines Berichtes des Diogenes erwähnen über einen mit unvergleichlicher Heftigkeit und Bitterkeit geäußerten Tadel, den Heraklit über Homer sowohl als über den Dichter Archilochus ausgesprochen hat: „*τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως*“ (Diog. L. IX, 1.). „Homer aber sagte, er verdiene aus den Versammlungen zu den öffentlichen Kampfspielen hinausgeworfen und mit Ruthen gepeitscht zu werden und Archilochos gleichfalls“. Da Diogenes nicht sagt, worauf Heraklit dieses so harte Urtheil gründete, so ist über den muthmaßlichen Grund hin und her ver-

---

Vol. IV. p. 67. ed. St. Die Vermuthung des Fabricius, es sei hier Herakleitos der Grammatiker gemeint, hat schon Schleiermacher p. 345 gut zurückgewiesen.

1) Camill. I. 137. F. 138. B. Fragm. XXX. p. 863. Wytt.



muthet, aber das nahe genug liegende Richtige nach unserer Meinung immer verfehlt worden. Schleiermacher (p. 345) scheint geneigt, anzunehmen, dies beziehe sich auf den schon früher (siehe § 4.) besprochenen Tadel des Homer, weil dieser den Streit aus den Reihen der Götter und Menschen hinwegwünschte, gesteht jedoch selbst, dies bleibe „zweifelhaft wegen des hier mit Homer in Verbindung gesetzten Archilochos". Richtig ist das von Schleiermacher in den letzten Worten selbst herausgefühlte Kriterium, jener Tadel müsse sich auf einen, dem Homer und dem Archilochos gemeinschaftlichen Punkt bezogen haben, da sonst Diogenes ohne die größte Gewalt unmöglich so wie er dies thut, Heraklit beide in dasselbe Urtheil hätte zusammenfassen lassen können; aber eben deshalb ist es gar nicht zweifelhaft, daß die erste von Schleiermacher geäußerte Vermuthung[1] unrichtig ist. Nach jenem evidenten Kriterium bezieht sich jenes Verdammungsurtheil vielmehr offenbar auf Folgendes: Homer sagt (Odyss. 18, 135.):

„τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε".
„Denn so ändert der Sinn der sterblichen Erdebewohner
So wie die Tag' her führet der waltende Vater vom Himmel".
(Voß.)

Ganz ebenso hatte aber auch Archilochos gesagt[2]):

„τοῖος ἀνθρώποισι θυμὸς, Γλαῦκε Λεπτίνεω πάϊ,
γίνεται, ὁκοίην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγει".

„Ein solcher ist der Sinn der Menschen, wie der Tag ist, den ihnen Zeus herbeiführt". Gegen diese in ihrer Consequenz die Unterschiede menschlicher Handlungen und Gesinnungen der Naturbestimmtheit unterordnende und so die menschliche Freiheit aufhebende Ansicht erhob sich Heraklit mit dem schönen und energischen Ausspruch: „Jeder Tag ist dem andern gleich", läugnend somit, daß in der sich ewig gleichen Natur der Zeit und der Tage der Unterschied für die Gesinnungen und Handlungen des Menschen liegen könne und denselben vielmehr auf

---

1) Noch unrichtiger ist die Auffassung von H. Ritter (p. 72), es beziehe sich dieser Tadel auf die „herumschweifende Einbildungskraft der Dichter, besonders wenn sie sich vermaaß, die Entstehung der Welt nach ihren luftigen Bildern erklären zu wollen", eine Vermuthung, in der Ritter übrigens nur dem von Heyne im dritten Excurse zum 23. Buch der Iliade Gesagten (Ilias ed. Heyne T. VIII. p. 570) folgt.

2) cf. Suidas s. v. Πυρρώνιοι und Archilochi Reliqu. coll. Ignat. Liebel p. 120 sq. und Fragm. XI. ap. Gaisf. Poett. Minor. Graec. III. p. 96 sq. ed. Lips. Ueber jene Verse des Homer siehe die Diatribe von Casaubonus, Lond. 1658.

das menschliche Innere als solches zurückführend. Denn wörtlich so ist uns das bisher übersehene Fragment erhalten bei Seneca ep. 12. T. III. p. 33. ed. Bipont., obwohl Seneca selbst es höchst flach auffaßt: „Ideo Heraclitus cui cognomen Scotinon fecit orationis obscuritas: Unus, inquit, dies par omni est". Hoc alius aliter accepit; dixit enim parem esse horis, nec mentitur"[1]).

Und eben weil jene fatalistische Anschauung in ihrer Consequenz jede menschliche Selbständigkeit und somit die Wurzel aller menschlichen Tüchtigkeit aufhebe, scheint Heraklit, consequent noch in der Uebertreibung, gemeint zu haben, daß Homer und Archilochos aus den öffentlichen Spielen, als aus denjenigen Orten, wo sich die menschliche Tüchtigkeit in ihrer hellenischen Auffassung entfalten und gefeiert werden sollte, hinausgeworfen zu werden verdienten.

Denn wer noch nicht von selbst überzeugt sein sollte, daß jenes von Heraklit gegen Homer und Archilochos geschleuderte Verdammungsurtheil in der That auf nichts Anderes, als die angeführten Verse beider Dichter geht, der beachte nur, um sich diese Ueberzeugung zu verschaffen, wie Sextus Empirikus in dem Buche gegen die Astrologen[2]) die Meinung der Astrologen und Chaldäer von dem Zusammenhang des Irdischen mit dem Himmlischen und die Veränderungen des ersteren durch den Einfluß dieser Potenzen gerade in jene von uns angeführten homerischen Verse zusammenfaßt; wie ferner derselbe Sextus (ib. VII, 128.) Homer und Archilochos wegen eben dieser Verse als einer Meinung hierüber zusammenstellt[3]), wie ferner auch Diog. L. IX, 71., obwohl in entsetzlich ungeschickter Weise, Archilochos durch eben diese Verse mit Homer in Verbindung bringt, indem er beide deshalb zu Skeptikern und Pyrrhonianern macht (!) endlich aber, wie Sextus wieder an einer andern Stelle (Pyrrh. Hypoth. III. 244.) diese Verse Homer's denen entgegensetzt, welche annehmen, daß sich durch die Handlungen und deren Uebereinstimmung mit sich die Vernunft des Menschen zu erkennen gebe und von denen er sagt, daß sie die Natur des

1) Weit besser als in dieser Seneca keine Ehre machenden Erklärung ist das Dictum von Plutarch verstanden, wenn er es oben p. 456 interpretirte *φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν.*

2) adv. Math, V, 4: — — *ὧν χωρὶς οὐ δυνατὸν ἐπιβάλλειν ταῖς πρὸς τοὺς Χαλδαίους ἀντιῤῥήσεσιν· ἐπὶ προὐκειμένῳ τοίνυν τῷ συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις καὶ κατὰ τὰς ἐκείνων ἀποῤῥοίας ἑκάστοτε ταῦτα νεοχμοῦσθαι· τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν κτλ.*

3) Wobei er aber mit großem Unrecht das herakleitische *περιέχον φρενῆρες* auf die homerischen Verse als dasselbe besagend zurückführen will.

Menschen überschätzten und sich in frommen Wünschen mehr als im Sagen der Wahrheit ergingen — und vergleiche mit alle diesem den in der oben angeführten Stelle des Plutarch von Heraklit über Hesiod, weil er nicht wisse, daß alle Tage gleich seien, ausgesprochenen Tadel, sowie den von ihm laut den Scholien zur Ilias dem Homer zuerkannten spöttischen Ehrentitel „Astrologe“, weil er erwähnt, daß zwei befreundete Helden in Einer Nacht geboren seien. Sicherlich wird man dann unsere Meinung theilen, daß die Stelle bei Diogenes unmöglich eine andere Beziehung haben kann [1]). —

Es zeigt sich hiermit zugleich, daß die εἱμαρμένη bei Heraklit festgehalten wird in ihrer speculativen Bedeutung als das kosmologische allgemeine Werdensgesetz, welches Dasein und Nichtsein verknüpfend hierdurch gerade die Reihe und die Gattung producirt, den kosmischen Kreislauf regelt und somit auch die allgemeinen kosmischen Schicksale der menschlichen Gattung und des Individuums (in Bezug auf seine Gattungsloose) leitet, daß sie aber durchaus nicht, wie in der religiösen Anschauung und auch mindestens zum Theil bei den Stoikern zu einem Verhängniß wird, welches die ethischen Handlungen und individuellen Erlebnisse des Einzelnen bestimmt und als unfreie setzt. (vgl. Firmicus I. c. 3, es seien welche, welche die εἱμαρμένη so fassen, daß sie sich nicht auf den Lebenslauf bezieht, ut nostrum sit quod vivimus, fati vero ac sortis solum esse videatur quod morimur).

Nirgends existirt eine Spur davon, daß bei Heraklit die εἱμαρμένη in ein derartiges ethisches Verhältniß zum Einzelnen und seinen Handlungen tritt. Wohl aber sind, wie gezeigt, die bestimmtesten Spuren des Gegentheils vorhanden und selbst das höchste der menschlichen Loose, die realisirte reine Einheit von Sein und Nichtsein, der immerwährende Ruhm der Sterblichen wird von ihnen erlangt durch die freie Hingabe des Einzelnen an das Allgemeine.

So nur löst sich auch der sonst scheinbar unlösliche Widerspruch in den Berichten, wenn Nemesios [2]) (de nat. hom. ed. Plaut. p. 168.)

---

1) Die Astronomie wußte aber Heraklit sehr wohl von der Astrologie zu unterscheiden. Denn wir haben ihn selbst astronomische Bestimmungen treffen hören und von Thales soll er nach Diog. L. I, 2 wohl jedenfalls lobend bezeugt haben, daß dieser die Sonnenfinsterniß vorausgesagt habe.

2) Und ebenso wie Nemesios sagt auch Gregor. Nyssen., Herakleitos meinend und bis auf das Wort συντυχική das in seiner Philosophie hier stattfindende Sachverhältniß nicht unrichtig schildernd, de anim. et Resurr. p. 112. ed. Krabing.:

Heraklit mit Demokrit zu denen zählt, welche keine **Vorsehung**, *προνοία*, angenommen haben und andererseits Cicero (de fato c. 17. p. 635) von Heraklit wie von Demokrit, Empedokles und Aristoteles sagt, sie hätten angenommen, „daß Alles in der Art durchs Fatum geschehe, daß dieses Fatum die Bedeutung der Nothwendigkeit hineinbringe, „qui censerent omnia ita fato fieri ut id fatum vim necessitatis afferret". In der hervorgehobenen näheren Erklärung, die sonst gar nichts erklären würde, liegt nichts Anderes, als daß dies Fatum nur die eigene immanente Naturnothwendigkeit des Gegenstandes, das Naturgesetz desselben bedeuten solle. Und in diesem Sinne ist freilich auch bei Heraklit ein Fatum nicht nur im höchsten Maaße vorhanden, sondern es ist ihm auch das Alles regelnde Weltgesetz. In diesem Sinne, in welchem das Schicksal und das eigene Wesen identisch sind, bewährt sich aber auch im höchsten Maaße unsere obige Auffassung jenes heraklitischen Fragmentes, daß die „Gesinnung dem Menschen sein Schicksal" ist und bildet, und daß *ἦθος*, ob man es nun Gesinnung, Charakter oder Gemüth übersetze, nicht, wie Schleiermacher und auch der Aphrodisier thun, als eine natürliche sinnliche Bestimmtheit des Menschen, der er sich nicht erwehren kann, zu fassen ist — denn „gemeinsam ist es Allen, vernünftig zu sein" — sondern daß es, statt die sinnliche particulare Bestimmtheit des Menschen bei Heraklit zu sein, vielmehr die Aufhebung dieser, die im Gesetz des Gegensatzes bestehende Natur seiner Seele ist. Das *ἦθος* ist gerade das eigene und frei Innere des Menschen, durch welches er sich gerade auch von der Bestimmtheit des sinnlichen Daseins losreißen und sich zu dem machen kann, was er an sich in Wahrheit ist.

Es ist aber auch nach zwei Seiten hin die Anschauung der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung der heraklitischen Ethik durchaus wesentlich und immanent und zwar deshalb, weil diese Ethik durchaus auf der Idee des Wissens und Erkennens beruht.

Die eine Seite ist soeben berührt worden.

Unmittelbar findet sich der Mensch in sinnliche Einzelheit versenkt und auch die Außenwelt erscheint ihm als solche. So ist er im Wähnen befangen und ein Schlechter, er nähert sich dem Thier. Erst dadurch, daß der Einzelne sein eigenes sinnliches Sein aufhebt, seine sinnliche Unmittelbarkeit sich untergehen läßt und sich als Nichtseienden weiß, erst dadurch

---

Οὐκοῦν πάσης τῆς ζωῆς ἡ αὐτόματος αὕτη καὶ συντυχικὴ κίνησις ἡγεμονεύσει, μηδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν ὄντων ἡκούσης, wo bereits der gelehrte Herausgeber p. 396 Bezugnahme auf Heraklitisches erkennt.

erfaßt er die weltleitende γνώμη. Diese Aufhebung des eigenen Seins und diese Hingabe an das Alles durchwaltende Allgemeine ist in ungetrennter Identität zugleich die Idee des Erkennens und des Guten bei Heraklit. In dieser Selbstaufhebung ist, weil sie Unterscheiden seiner von sich selbst und freie Selbstbestimmung des Einzelnen ist, die formelle Freiheit des Individuums bei Heraklit vorhanden. Erst mit der Fähigkeit dieses Unterscheidens der Begriffe des Guten und Bösen läßt Heraklit die Vollendung auch des physischen Menschen beginnen, wie ihm der geistige und ethische Mensch erst im Vollbrachtsein dieser Unterscheidung, in der Hingabe an das Allgemeine besteht.

Ebenso ist aber nicht nur formelle, sondern auch wahre speculative Freiheit bei Heraklit vorhanden. Denn dieses Allgemeine, dem sich der Mensch im Erkennen und Handeln hingegeben hat, ist bei ihm kein dem Menschen Anderes und ihm Fremdes, weder religiöse Lenkung noch menschliche Satzung noch Schicksalsbestimmtheit (welche das Individuum frei läßt, weshalb eben die Meisten schlecht sind, d. h. die Bestimmung nicht in sich verwirklicht haben), sondern es ist nur sein eigenes, ihn durchwaltendes Wesen, welches er im Erkennen und Handeln zur Darstellung und zur Selbstverwirklichung zu bringen hat.

Bei den Stoikern erst, welche alle speculativen Begriffe des Ephesiers in Verstandesreflexionen auffassen und dadurch zu festen Vorstellungen vereinseitigen, mußte sich die göttliche ἀποῤῥοή Heraklit's (s. Bd. I. p. 313 u. n. 2.), welche uns durchströmt, dieser allgemeine und vernünftige Proceß, der unser allgemeines Leben und Sein und das des Universums ausmacht, verfestigen zu einer individuellen μοῖρα und einem ἀπόσπασμα, zu einem festen abgerissenen Theile des Göttlichen, das der Einzelne in sich trägt und das bestimmend auf ihn einwirkt, und nur ganz identisch hiermit ist es, wenn sich bei ihnen ebenso die εἱμαρμένη, die bei Heraklit als das kosmologische Werdensgesetz flüssig erhalten bleibt, zu einem auch die individuellen Schicksale des Einzelnen bestimmenden Verhängniß, wie in der dichterischen Vorstellung, wieder verfestigt.

Es ist übrigens durch die bisherige Entwickelung dargethan, wie auch die Ethik der Stoiker durchaus auf der Grundlage des heraklitischen Systems und seiner Ethik beruht. Die Hingabe ans Allgemeine, die Negation und Verachtung des sinnlichen und individuellen Seins, die Richtung des individuellen Geistes auch in Gesinnung und Handlung auf das kosmologische Ganze[1]), die wohlgefällige speculative Billigung auch des

1) Man vgl. ihren Grundsatz, daß der Mensch das Weltall nachahmen müsse und hierüber oben Bd. I. p. 166, 1.

dem Menschen Negativen — diese Grundlage der stoischen Ataraxie — alle diese Hauptbestimmungen der stoischen Ethik haben die Stoiker von Heraklit nur aufgenommen und es ist ein Irrthum, zu glauben, wie bisher geschieht, daß die Stoiker in ihrer Ethik selbständig gewesen wären. Sie haben ihre Ethik nur ganz ebenso wie ihre Physik und Theologie Herakleitos entlehnt.

Selbständig gegen Heraklit sind sie nur in ihrer subjectiven Logik und Dialectik; selbständig darin, daß sie — was hiermit eng zusammenhängt — die bei Heraklit ungeschiedene geistige Substanz in diese Adern der Physik, Logik und Ethik scheiden und auslegen. Fortgeschritten gegen Heraklit sind sie endlich hauptsächlich darin, daß die heraklitische processirende Identität von Sein und Nichtsein sich bei ihnen verinnerlicht hat und zu dem geworden ist, was sie bei Heraklit nur erst ganz an sich ist, zum Begriff des Geistes als abstracter Innerlichkeit des Selbstbewußtseins; daß also dieser fortgeschrittene Begriff des Geistes, wie er sich durch die Philosophie des Platon und Aristoteles und die gesammte Zeitentwicklung erzeugt hat, den tiefsten Punkt und die Bedeutung ihrer Philosophie bildet. In jeder andern Hinsicht, und zumal in der Aufrollung dieses Gedankenpunkte szu einem Universalsystem, stehen sie ganz auf des Ephesiers Schultern und führen die Gedanken nur aus, die er über alle Gebiete des Geistes gehabt hat. Sie sind mit einem Worte nur als eine in Form der Verstandeslogik und Verstandesdialectik vor sich gehende nähere Ausführung und Entwicklung des heraklitischen Systems selbst zu erfassen, bei welcher Entwicklung der heraklitische absolute Begriff aber durch die anderweitige fortgeschrittene Philosophie und Zeitbildung bereits zu dieser seiner eigenen Verinnerlichung gelangt ist, nicht mehr blos als objective kosmologische Identität von Sein und Nichtsein, als Idee des Processes, sondern als die abstracte Innerlichkeit des subjectiven Geistes gefaßt zu werden. Indem aber hiermit zugleich bei den Stoikern, zumal den späteren, das wirkliche Verständniß der speculativen processirenden Identität der Gegensätze bei Heraklit schwindet, geht der große speculative Gehalt der heraklitischen Philosophie bei ihnen in seichte Verstandesreflexion und feste Einseitigkeiten verloren, in die sie sich nach allen Seiten hin verrennen. So wird ihre Theologie zur Allegorie, in welcher sich die vielen Götter zu besondern sinnlichen und geistigen Eigenschaften vereinzelnen, statt wie bei Heraklit Momente des Begriffs zu bleiben, die den Gegensatz an sich haben (siehe §§ 10. 11.), ihr Feuer wird zu einem materiellen, der kosmologische heraklitische Weltproceß mündet in eine reale Welt-

verbrennung, ihre Ethik verflacht sich in eine fade Verstandes- und Reflexionsmoral und sie verwickeln sich in eine Menge von Widersprüchen mit ihren eigenen Principien, deren wir nur sehr wenige einzelne im Vorbeigehen flüchtig zu constatiren Gelegenheit genommen haben.

Die heraklitische Philosophie aber haben wir nunmehr in ihrer Aufrollung und Selbstentwicklung bis zu jenem Schlußstein begleitet, welcher ewig den Schlußstein aller wahren Philosophie zu bilden hat und mit dem daher auch die Darstellung derselben zu schließen ist, bis zur Idee der Freiheit.

Nachträge.

I) zu Bd. II. p. 45 zu den Worten: „zu welchem sich das kosmisch-elementarische Feuer bereits als seine von ihm durchwaltete reinste Darstellung und Verwirklichung verhält", gehört folgende Anmerkung:

Es ist in dieser Hinsicht eine ganz passende und der richtigsten Auffassung fähige Bezeichnung, wenn der Scholiast zu Hesiod (Poetae minor. ed. Gaisf. Vol. III. p. 456 aus den Allegorieen des Johannes Diakonus zur Theogonie) das Feuer bei Heraklit das „Erstgeborene" nennt, — — *ἄλλοι μὲν ἄλλως τῶν φυσικῶν ἀνδρῶν περὶ τῆς τῶν ὄντων φυσιολογοῦσιν· ὁ μὲν τὸ πῦρ τιθεὶς πρεσβυγενέστερον τῶν ἄλλων ὁποῖος Ἡράκλειτος.*

II) zu Bd. II. p. 346 muß es am Schluß weiter heißen:

Keinesfalls aber darf man etwa in den Worten des Clemens: *τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή* irgendwie eine Bestätigung erblicken wollen für die thörichten Berichte Cicero's und Anderer (vgl. Bd. I. p. 34), Heraklit sei absichtlich dunkel gewesen, indem er, wie jene, aber nur dem Clemens angehörigen Worte, wenn man sie als heraklitische faßt, zu bestätigen scheinen könnten, etwa geglaubt, es sei gut, die Weisheit zu verbergen. Denn was wirklich nach Heraklit zu verbergen gut ist, ist — wir besitzen noch seine eigenen Worte darüber — nicht die Weisheit und Wahrheit, sondern im Gegentheil, der — Unverstand. So theilt uns Stobäos (Serm. T. III. p. 48. I. p. 100 Gaisf.) ein wörtliches Dictum des Ephesiers, in welchem auch die kleinen Jonismen noch beibehalten sind, mit: „*Κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσσον φέρειν*". „Zu verbergen den Unverstand ist besser, als ihn zur Schau zu stellen." Die Treue der Anführung bestätigt sich auch durch die schon weniger wörtliche Weise, in der Plutarch. de audit. II. p. 41. A. I. p. 155 W. den Ausspruch citirt: *ταχὰ μὲν γὰρ οὐδὲ ἀμαθίην κρύπτειν ἄμεινον, ὥς φησιν Ἡράκλειτος,*

ἀλλ' εἰς μέσον τιθέναι καὶ θεραπεύειν und nochmals quod virt. doc. post. p. 439. D. p. 795. W.: *ἀμαθίαν γὰρ Ἡράκλειτός φησι κρύπτειν ἄμεινον.* Man vgl. damit das Bd. I. p. 200 sqq. erörterte Fragment, von welchem wir schon dort unsere Ansicht ausgesprochen haben, daß es mit dem hier angeführten nicht schlechthin zusammenfällt.

I. Index der Fragmente und Zeugnisse.

Die auf die Punkte folgenden Zahlen bezeichnen die Seiten dieses Werkes, und zwar die Zahlen nach II diejenigen des zweiten, die anderen die des ersten Bandes. — Zur leichteren Uebersicht sind, während alle schon bei Schleiermacher erörterten oder überhaupt angeführten Fragmente und Zeugnisse keine weitere Bezeichnung tragen, die bereits bei Bernays, Zeller oder andern Nachfolgern Schleiermacher's zuerst berührten durch ein vorgesetztes †, diejenigen aber, welche in den bisherigen Darstellungen Heraklit's unberücksichtigt geblieben waren, durch ein vorgesetztes * unterschieden. —

Wo etwa die Citate im Werke mit denen im Index in den Zahlen nicht genau stimmen, haben sich in die Zahlen des Werkes Druckfehler eingeschlichen, die im Index stillschweigend berichtigt worden sind.

II. Index der Schriftsteller.

Die in diesen Index aufgenommenen Autorenstellen sind solche, die ohne grade als Zeugnisse bezeichnet werden zu können, dennoch über Philosophie und Fragmente Heraklit's Licht verbreiten oder solches von ihnen empfangen.

III. Sach- und Wortregister.

Die hier mit einem * bezeichneten Wörter sind solche, die urkundlich von Heraklit selbst gebraucht worden sind.

Druck von Duncker & Weibling in Berlin.



